

HUGO FRANCISCO BAUZÁ
(Compilador)

**EL MITO DESDE LA TEORÍA
DEL *IMAGINAIRE***



BUENOS AIRES
2011

HUGO FRANCISCO BAUZÁ
Compilador

EL MITO DESDE LA TEORÍA DEL *IMAGINAIRE*



Centro de Estudios del Imaginario
2011

Bauzá, Hugo Francisco

El mito desde la teoría del *imaginaire* / Coordinado por Hugo Francisco Bauzá.
- 1ª ed. - Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2011.
148 pp.; 23 x 17 cm.

ISBN 978-987-537-113-2

1. Literatura Argentina. I. Bauzá, Hugo Francisco, coord. II. Título
CDD A860

Fecha de catalogación: 16/06/2011

CENTRO DE ESTUDIOS DEL IMAGINARIO

Director: Dr. Hugo Francisco Bauzá

Esta jornada contó con la ayuda financiera del proyecto
PIP 1005 (2010-2012; Resol. 845/10) del Consejo Nacio-
nal de Investigaciones Científicas y Técnicas

La publicación de los trabajos de los académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que establece la Ley 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA

© ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Avda. Alvear 1711, 3er. piso – C.P. C1014AAE – Ciudad Autónoma de Buenos Aires – República Argentina

<http://www.ciencias.org.ar>

e-mail: info@ciencias.org.ar

ISBN: 978-987-537-113-2

ÍNDICE

<i>Nota introductoria</i>	5
Francisco Marshall, <i>El imaginario de la quema de autores y libros</i>	7
Hugo Francisco Bauzá, <i>Interdisciplinariedad</i>	23
Patricia H. Calabrese, <i>La dimensión poética del mito en Diálogos con Leucò de Cesare Pavese</i>	37
Jorge Emilio Gallardo, <i>Ideales de objetividad en los estudios sobre el paganismo</i>	51
Marcelo Gorga, <i>Prometeo, la dimensión ética de la tecnología y el destino trágico del hombre</i>	65
Oleg Mikhnó, <i>La rusidad: dos visiones actuales</i>	77
Graciela C. Sarti, <i>Revisiones modernas del mito de Pigmalión</i>	89
Senda Sferco, <i>El imaginario del tiempo en el pensamiento antiguo</i>	107
Pablo Ubierna, <i>Tiempo y lugar: Jerusalén en la apocalíptica judía de la época islámica (ss. VII-X)</i>	127
Hugo Francisco Bauzá, <i>El mito clásico y su capacidad de resemantización</i>	139

NOTA INTRODUCTORIA

El presente volumen recoge los trabajos presentados en dos jornadas convocadas por el Centro de Estudios del Imaginario de esta Academia durante el año 2010. La primera sobre “El imaginario del tiempo en el pensamiento antiguo” –celebrada el 17 de junio– y la segunda sobre “El mito clásico y sus resemantizaciones” –celebrada el 10 de noviembre–; estos trabajos entienden el estudio del mito desde la moderna teoría del *imaginaire*. Incluye también dos conferencias: la del académico D. Jorge Gallardo –pronunciada el 10 de setiembre– y la del doctor Oleg Mikhnó pronunciada también en el marco de ese Centro el 22 de setiembre del mismo año.

Los trabajos de este volumen proponen una relectura del mundo clásico –i. e. el greco-latino– a la luz de nuevas modalidades críticas y de análisis donde el concepto de *imaginaire* –tal como lo formula Joël Thomas– está visto como un “dinamismo organizador” de las imágenes que conforman nuestra visión de mundo.

H. F. B.

EL IMAGINARIO DE LA QUEMA DE AUTORES Y LIBROS

FRANCISCO MARSHALL

El fenómeno es tan antiguo como el Estado, y, tal como éste, perenne y actual. Hay una larga historia de la violencia del Estado y de instituciones similares como la Iglesia, órganos comunitarios o corporaciones contra la fuerza de los autores y la presencia del libro en el espacio público. Estas amenazas y atentados al mundo de autores, artes, ideas y libros desde la remota antigüedad hasta los tiempos modernos se advierten en una colección de imágenes históricas esclarecedora de un fenómeno recurrente: la intolerancia social hacia autores e ideas. La quema de libros es el icono que mejor representa este fenómeno, que es un comportamiento social que viene desde lejos y se agrava con la modernidad gráfica.

El destino de este capítulo es recoger e indexar los episodios fundamentales del imaginario de la quema de libros. Con esto, además de la información histórica, se presta tributo a los autores y libros violados, afirmando una suerte de triunfo del arte y de la cultura sobre la intolerancia. Aunque condenados, nos acordamos de ellos en un tiempo futuro, remisora. La condena de una obra no la elimina, pero puede, paradójicamente, llevarla a un nuevo grado de promoción y memoria.

Hay, todavía, un mundo intangible, que es aquél donde la eficiencia de la represión logró aniquilar su albor, al que simplemente no conocemos, o bien tenemos una noticia muy difusa. Algo perdemos de esta memoria, pero no lo esencial. Al estudiar el imaginario de la quema de autores y libros, tomamos como objeto la dimensión social del fenómeno, donde se nota que la imagen histórica tiende a contrariar la intención de los represores e incluso a denunciar y agravar en la posteridad su grado de culpa y vergüenza. La historia de la literatura y del imaginario es aquí, pues, una reacción y triunfo contra la

tiranía de todas las épocas, y una colección de síntomas que muestran a qué extremos pueden llegar las patologías sociales.

Seguiré con un guión histórico de episodios que ilustran las diferentes formas de combustión de libros y autores, sus originalidades e invariantes. Esta muestra insinúa asimismo una tipología de eventos similares que esclarece diversos aspectos de la condición social y humana del evento.

1. Hatshepsut (nacida en 1508 a.C., faraón mujer de 1479 a su muerte, acaecida en 1458, XVIII dinastía, Egipto Antiguo). En su monumento funerario cerca de Luxor, en Deir el Bahari, valle de las Reinas, una cicatriz da cuenta de una borradura de lo escrito: el nombre de Hatshepsut raspado de las inscripciones en los murales de la cripta funeraria. La venganza hacia el soberano muerto o de-



El nombre borrado de Hatshepsut, Deir el Bahari

puesto; se trata de uno de los antecedentes más antiguos de las *damnationes* de memoria, 'borramientos de la memoria'. Es de notar que en abril de 2011, dos meses después de la revuelta y deposición de Hosni Mubarak en Egipto, los revolucionarios empezaron a eliminar su nombre de todas las inscripciones públicas y monumentos. En este caso, el cancelar el nombre es una respuesta digna contra el deseo de perennidad de los dictadores.

2. En Atenas, aunque farol del iluminismo antiguo, hay dos síntomas correlativos. El primero es dudoso, pero pertenece a la memoria antigua. La supuesta quema de los escritos del sofista Protágoras, a mediados del siglo V a.C., por afirmar la inexistencia de dioses. No hay más que fama muy posterior y ningún indicio histórico de esta biblioclasia, coincidente con la condena de Sócrates (399 a.C.), acusado de introducir nuevos dioses y pervertir a la juventud. Es muy

probable que la muerte de Sócrates sea debida más a la actitud antidemocrática de su grupo que al peligro de sus ideas o bien al temor teológico expreso en la condenación, pero no hay duda de que fue el primer autor condenado por el Estado, aun cuando, no autor de libros, sino de ideas que dieron origen a la obra platónica, la primera y mayor colección filosófica de la Antigüedad. Hechos trágicos: asesinados por la primera y más importante democracia de toda la historia. Los dos eventos no generaron imágenes en la antigüedad, pero la muerte de Sócrates encontró su icono visual en la pintura de Jacques Louis David (1787), hoy en el MET, en Nueva York.

3. *Aulus Cremutius Cordus*, senador romano, el primer historiador condenado por el Estado, en 25 d.C, por la fuerza de la *lex maiestatis romana*, que no toleró elogios a Casio y a Bruto. Inducido al suicidio, sus *Historias* fueron quemadas por los ediles. El texto sobrevivió fragmentariamente, pero la obra total no nos es conocida debido a la condena que sufrió a causa de su contenido. Transparenta algo de la difícil oposición romana a principios del Imperio y permite ver los colores y sombras de un cuadro de hegemonía: triunfo, propaganda, control y disciplina. La muerte de Séneca (65), bajo órdenes de Nerón, sigue el linaje icónico de Sócrates y va a alimentar el imaginario de la muerte de Marat, en el sanguinario período del Directorio (1793), igualmente retratado por Jacques Louis David (1793) y por Edvard Munch (1907).

4. Tondo de los Severi, de finales del siglo II d.C., hoy en la *Antikensammlung* (Berlín), conteniendo el retrato de la familia imperial, con las figuras del emperador Septimio Severo, de Julia Domna y de sus hijos Caracalla y Geta, este último opacado en el registro visual, probablemente bajo órdenes de su hermano, sagrado emperador en el 212 d.C. La *damnatio memoriae* (condena al olvido) es una institución romana practicada incluso con carácter oficial y solemne. Tras la erosión de nombres e imágenes condenados de la visión pública, existe el deseo de purgación de la memoria y el fetiche de nombres e imágenes, temidos por su poder evocador.

5. Incluso en el mundo antiguo, en China, 213 a.C., principios de la dinastía Qin. El emperador, alertado por su canciller, Li Shi, condena todos los escritos que no sean de guerra, medicina, agricultura y profecía, especialmente la historiografía de la dinastía anterior, y promueve la quema pública de manuscritos y la determinación de emparedarlos en la muralla que empezaba a construir en el país. Es probable que los turistas que visitan la Gran Muralla de China marchen sobre los cuerpos sepultos de los historiadores condenados por

Qin Shi Huang. Hay una infausta progenie de quema masiva de libros en la cultura china, incluso durante la Revolución Cultural de la era Mao.

6. La quema de los libros profanos, *i. e.*, literatura greco-romana, dirigida por el apóstol Pablo en Éfeso, relatada en *Acta*, XIX, 9, es un fundamento histórico tristemente productivo mediante el cual se legitimaron muchas ofensas de esta gravedad por obra de cristianos en tiempos modernos. Además de prenuñciar la quema de libros en conflictos religiosos, fue avatar de la intolerancia libricida que marca la historia del cristianismo desde la antigüedad. En el Concilio de Nicea (año 325), se ordenó la quema solemne de los escritos condenados de los herejes arrianos, ilustrada en un manuscrito muy antiguo (MS CLXV, Biblioteca Capitolare, Vercelli, c. año 825) que



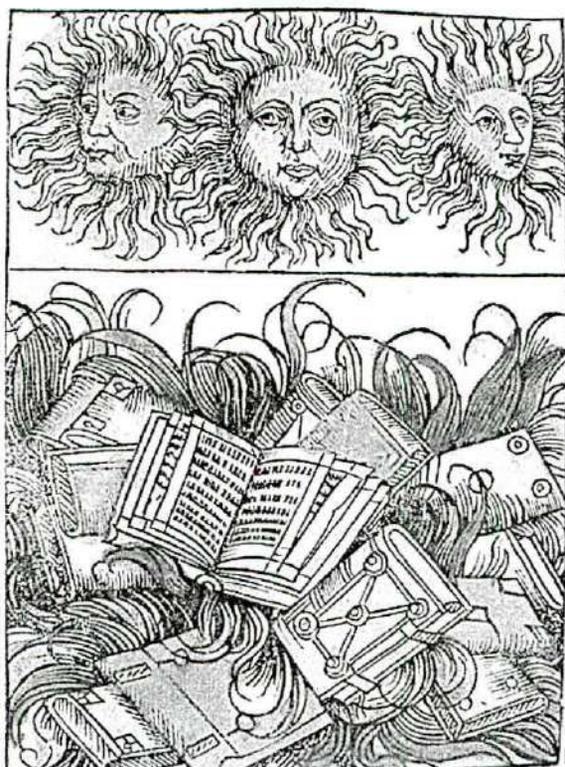
Constantino y la quema de libros heréticos, Nicea, 325 d.C., códice de la Biblioteca Vecelia, de c. 825 d.C.

documenta la memoria icónica del referido acto bibliocáustico, 500 años después de su realización. Ambos casos contienen la espectacularización del rito biblioclástico, haciendo de éste una solemnidad pública de poder. El acto del apóstol Paulo en Éfeso, particularmente, ganó fortuna en frontispicios y pinturas modernas, incluyendo la de Eustache Le Sueur (1649), en el Louvre, y la portada de la edición del *Index Librorum Prohibitorum* del papa Benedicto XIV (1758).

7. La Biblioteca de Alejandría fue consagrada como icono de la quema de colecciones, tras incendios accidentales, como el provocado por la infausta estrategia de César contra Pompeyo (c. 47 a.C.), o comandos nefastos, como el del califa Omar ibn al-Khattab, a quien se atribuye la célebre orden mahometana que llevó a la combustión el mayor patrimonio literario de la historia de la humanidad, tras la conquista musulmana de Egipto, en 642. Antes de esto, hay que dar cuenta del incendio de la biblioteca de Antioquía, ordenado por Joviano y consumada en el año 364, en reacción contra las inversiones hechas por su antecesor, el filopagano Juliano (emperador entre 361 y 363), y también la clausura de la Academia de Platón en Atenas, ordenado por Justiniano en el año 529, de la cual resultó la deportación de los siete sabios que aún permanecían allí y el traslado de la biblioteca a la ciudad de Haran, al norte del Éufrates, donde la expurgada ciencia clásica educó a la élites árabes durante muchos siglos, y les aseguró vanguardia científica hasta el siglo XV.

8. Entre los accidentes medievales, hay que destacar la quema de libros producida por S. Dominic de Guzmán en la represión a la cruzada de los Albigenses (1209 y 1244), ilustrada en un panel de Alonso Berruguete (1488-1561). En el Medievo, quemar libros seguía siendo una forma eficiente de control de las ideas, puesto que no había un número importante de copias que asegurase la supervivencia del patrimonio. Mucho hemos perdido, lo que ilustró muy bien Umberto Eco en su fantasía histórica *El nombre de la Rosa* (1980), centrada en el control de la lectura del libro II del *Arte Poética* de Aristóteles, y que culmina con la combustión de la biblioteca de un monasterio benedictino al norte de Italia. Este libro II de la *Poética* es el Unicornio de todos los filólogos clásicos.

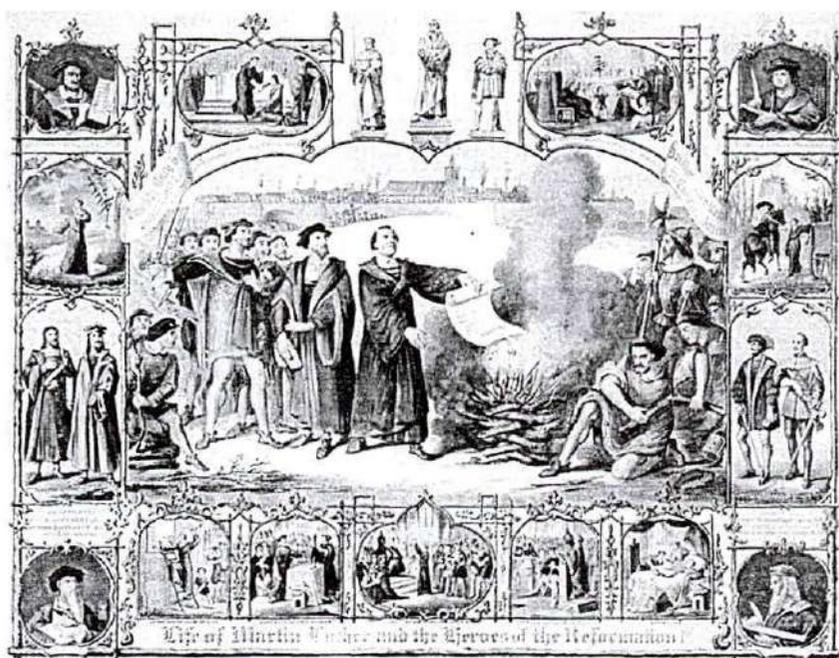
9. La represión libricida tórnase endémica con el advenimiento de la era Gutenberg (*post* 1450). La acelerada difusión de ideas, no todas conformes con las poderosas ideologías cristianas (católicas y reformistas) provocó una gama diversa de reacciones y violencias en todo el mundo cristianizado, teniendo a Europa como epicentro, y que alcanzó también a las Américas. Aún en el siglo XV, en la aurora del



La quema de libros en la era Gutenberg. De la Crónica del Mundo de 1493 de Hartmann Schedel

renacimiento italiano, un fanático como Girolamo Savonarola (1452-1498) fue a las calles de Florencia para quemar los libros de Ovidio, Horacio, Petrarca y Boccaccio, tan apreciados por sus contemporáneos florentinos. Sintomática reversión de los fuegos, el propio Savonarola ardió en llamas en la *Piazza della Signoria*, en la misma Florencia (1498). No importa el contenido judicial de las brasas, pero el hecho ocurrió. El espectáculo de la combustión de autores y libros tornóse un registro de comportamiento agregado al genoma de la civilización europea, abierto a realizarse con diferentes pretextos en muchas latitudes.

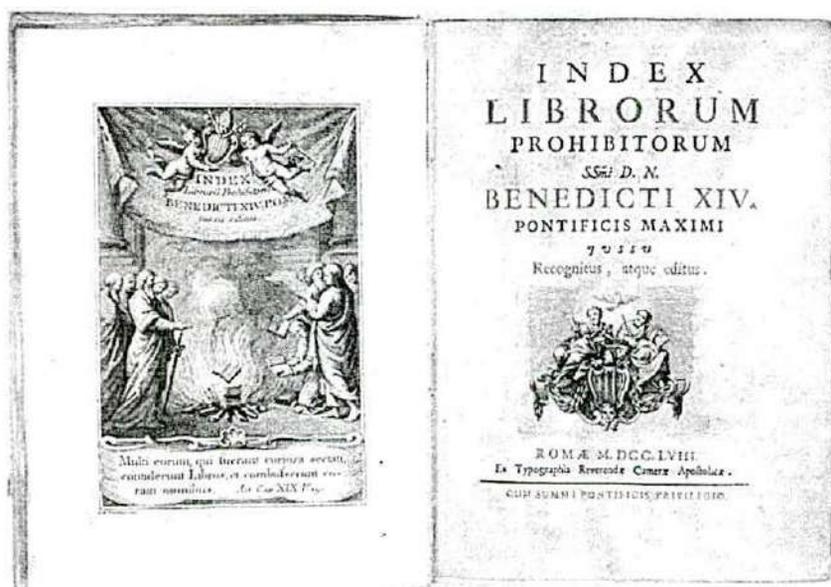
10. La reforma de Lutero (1517) retoma la actitud niceana y dirige la biblioclasia cristiana también hacia sus pares. El acto icónico es la quema de la bula del papa León X, consumada en el portón de Elster en Wittenberg por Lutero el 10 de diciembre de 1520, un even-



Lutero quema la bula papal

to muy ilustrado en la iconografía germánica. Esta quema estuvo precedida y sucedida por numerosas quemas de los himnos de Lutero y de su traducción de la *Biblia*. El fresco de Johann Michael Rottmayr en la *Karlskirche*, en Viena (*Alegoría de la fe*, 1714) ilustra muy bien la demonización de un autor y sus libros, que se tornó recurrente en las guerras religiosas entre protestantes y católicos que masacraron Europa durante siglos y sigue activa en Irlanda. El acto de Lutero dejó marcas aún más profundas en su nación, donde la bibliocaustia se desarrolló largamente, acompañando cada ciclo de patologías sociales hasta la catástrofe nazi. Este impulso, nacido de la condena de libros e ideas, puede tornarse rito en cualquier momento. Volveremos sobre esto.

11. El *Index Librorum Prohibitorum*, editado desde 1559 hasta 1948 (abolido en 1966). Este índice, tristemente célebre, ha actualizado por siglos el registro de los autores, libros e ideas condenados por el Vaticano, con especial protagonismo de la orden de los dominicos. El número de libros y autores condenados por la supuesta ofensa cristiana alcanza a decenas de miles, pero algunos estudiosos



Index librorum prohibitorum de Benedicto XIV, con la imagen de Pablo quemando libros en Éfeso

hablan de centenas de miles de víctimas. La fuente de este proceder remonta a Pablo en su actitud libricida en Éfeso, pero gana aguas en su refundación moderna, en el Concilio de Trento (1545-63), la mencionada Contrarreforma, especialmente voraz hacia el nuevo territorio de ideas que incluía disensión religiosa en el norte de Europa, la nueva fuerza editorial de la tradición clásica, la irrupción de una ciencia nueva y el destino de muchos líderes independientes locales. Las brasas que quemaran al médico fisiologista Michael Servetus, incinerado en 1552 por su “demoníaca” teoría de la circulación sanguínea, no se extinguirán jamás, así como las brasas que quemaron al filósofo y astrónomo Giordano Bruno en el *Campo dei Fiori*, en Roma, en el 17 de febrero de 1600, fecha máxima de la intolerancia cristiana contra autores e ideas. El libro de Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi* (1976), retrata a través de la saga del molinero *Menocchio* cómo la Inquisición se sirvió de la acusación de herejía para disciplinar y aniquilar la vida de lectores con expresión de liderazgo en pequeñas comunidades. Son autores de ideas, gente de un mundo infectado por libros que amenazaban la fuerza de la Iglesia. El icono de la hoguera quemando a autores está asociado de



Giordano Bruno en Campo dei Fiori, Roma, fotografía de Francisco Marshall, 2006

manera raigal a la historia de la Iglesia Católica y a sus ganas de controlar la sociedad y coartar la libertad de pensamiento. La estatua de Giordano Bruno en el citado *Campo dei Fiori* es patética.

12. En Centroamérica, en el Yucatán, el 12 de julio de 1562, el obispo Diego de Landa (1524-1579) dirige la quema de los manuscritos sagrados de los mayas, junto con imágenes de culto, todos considerados demoníacos. No se sabe cuántos textos quemaron, pero no han sobrevivido más que tres códices y fragmentos de un cuarto. El narcisismo eurocéntrico animado por el exclusivismo cristiano fortaleció este atentado contra el patrimonio cultural americano, en una de sus tradiciones más avanzadas. Quema de textos, quema de un cuerpo de memorias, quema del cuerpo de América antes de la invasión europea.

13. *Deutsche Burschenschaft*. Las asociaciones de estudiantes alemanes, que se movilizan en el despertar del nacionalismo germano, reunidas en la Wartburgfest 300 años después del comienzo de la reforma de Lutero, el 31 de octubre de 1817, en torno al Castillo de Wartburg, donde Lutero tradujo la Biblia, cerca de Eisenach, en la Turingia. Entre muchos ritos y procesos, repiten el gesto cáustico de Lutero, pero esta vez quemando libros considerados anti-germánicos,

la famosa *Buchverbrennung*. Más que originar la bandera de Alemania, con sus colores negro, rojo y dorado, este acto rubrica la actualización nacionalista de una patología cultural que será marca del absurdo nazi en el siglo XX. La purga de libros y autores por comandos cívicos, o mejor aún, por obsesión nacionalista. Es un momento en que además del poder de la Iglesia y el Estado, otra fuerza entra en escena: la irracionalidad de la multitud investida de poder moral nacionalista. La imagen de los estudiantes quemando libros reverbera el marco luterano de este linaje nefasto.

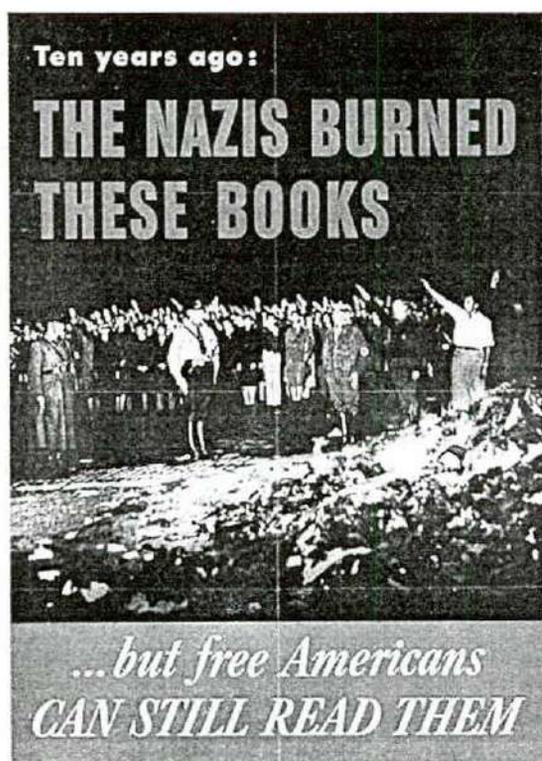
14. Cercanas y llenas de irracionalidad, las llamas de la intolerancia nazi siguen atemorizando. La potencia productiva de este imaginario maligno continúa en acecho, pronta para irrumpir en los momentos en que la crisis civilizadora abre las apuestas a la locura histórica. En Alemania, en la aurora del nacional-socialismo, en abril de 1933, el departamento central para la imprenta y la propaganda, bajo el comando de Joseph Goebbels, moviliza a los estudiantes con el fin de mimetizar el biblioclasma de la Wartburgfest (1817). Su manifiesto reitera el propósito nacionalista de purgar con fuego los escritos considerados anti-germánicos, es decir, los que llamaban el "intelectualismo judío". La movilización conducida por Goebbels tra-



La quema de libros por la juventud nazi, 10 de mayo de 1933

bajó con maestría sobre los acervos y posibilidades del imaginario alemán; el hechizo movía a la juventud a actos de barbarie imbuidos de la convicción de actuar por la salvación nacional. El episodio tuvo lugar en la tristemente famosa noche del 10 de mayo, cuando cerca de 25.000 libros fueron quemados en toda Alemania, especialmente en 34 ciudades universitarias. Este acto terrible ha generado fotografías y carteles que servían, en su origen, para celebrar el “éxito” de la campaña, pero que son hoy el testigo visual de una patología histórica cuyas trágicas consecuencias todos conocemos y deploramos. Este episodio fue uno de los que evidenciaron el peligroso potencial contenido en los imaginarios históricos, prontos para emerger con fines políticos. También en años posteriores continuó la persecución contra autores y libros.

15. En la contrapropaganda estadounidense, decían los anuncios, utilizando precisamente la misma foto de la celebración de Goebbels: “los nazis han quemados estos libros, pero los americanos libres aún los pueden leer”. La defensa de la libertad se sirve como icono de la imagen que condenaba. En la democracia norteamericana, el peligro de los imaginarios, afectos y opiniones es principalmente su apertura, el peligroso margen de ambigüedad que permite opción diversa de la intención del emisor de cualquier discurso. En el caso de la censura literaria, hay precedentes morales y jurídicos en la historia americana, provenientes del puritanismo y especialmente de la Comstock Law de 1873, que instituyó la censura postal a todo material erótico, con jurisdicción incluso sobre correspondencia privada (!). Para el puritanismo norteamericano, la exacerbación de lo erótico fue (y es) capital como contribución específica para el imaginario de la intolerancia. Fue esta ley Comstock la que permitió a los oficiales de las oficinas postales de Nueva York aprehender y quemar 500 copias del *Ulises* de James Joyce, en 1922, entre otros abusos que los jueces no tardaron en condenar. La misma democracia, con libertad, produce sus antídotos, y fue así como el mismo *Ulises* dublinés logró emigrar a los Estados Unidos con garantía jurídica. La cultura todavía está impregnada con el virus de la biblioclasia, que irrumpe de manera episódica. Así, a la propaganda de guerra antigermánica suceden dos movimientos bibliofóbicos casi contemporáneos. El macartismo, que en su furor anticomunista avanzó sobre libros, autores y lectores, provocó la célebre manifestación del presidente Dwight Eisenhower: *Don't join the book burners!*, es decir, no se asocien a los quemadores de libros, tema de una conferencia en el Dartmouth College, el 14 de junio de 1953, donde se defendió el im-



Cartel de contrapropaganda del gobierno de los EE.UU., 1943

perativo de conocer todo, incluso la amenaza del comunismo, y el derecho de información y la aceptación de la diversidad cultural. El texto presidencial evidencia la proporción epidémica que el fenómeno bibliocáustico tomaba en América.

16. El filósofo psicoanalista Wilhelm Reich, inmigrado en la pequeña ciudad de Rangeley, en el Maine (EE.UU.), fue la víctima central de una persecución, en que el espanto puritano delante de su terapia "orgánica" impulsó su persecución y condena, seguida de la quema de sus aparatos (las cajas "orgánicas") y de todos sus libros, en junio de 1956. Posteriormente, cerca de seis toneladas de sus libros y escritos fueron quemados en un incinerador público en Nueva York. El autor murió en prisión, en 1957, a los 60 años de edad, de falencia cardíaca. Su obra todavía sobrevive a este terror, para tornarse uno de los iconos de la revolución de la contracultura, en las décadas del '60 y '70.

17. Este complejo de fenómenos inspiró al autor norteamericano Ray Bradbury a publicar en 1953 la obra *Fahrenheit 451*, destinada a iconizar el imaginario de la reciente quema de libros. Supuestamente, 451°F (c. 232°C) es la temperatura en que arden los libros. Un cuerpo de “bomberos” movilizado para quemar libros experimenta una tensión interna, hasta que uno de sus miembros deserta y descubre una singular comunidad de hombres-libros. El final es trágico aunque optimista. El libro inspiró a François Truffaut a filmar *Fahrenheit 451*, en 1966, teniendo a Julie Christie en dos papeles. Bradbury, su libro y el filme alcanzaron *status* de icono moder-



Versión en P&B del cartel original de la película *Fahrenheit 451* de François Truffaut (1966) sobre el libro de Ray Bradbury (1953)

no de la bibliofilia en los alertas contra la bibliofobia, tratada como un síndrome social carente de combate. No está de más recordar que sigue siendo un fenómeno recurrente la quema comunitaria de libros en los EE.UU. como movilización de comunidades extremadamente conservadoras. La última víctima fue un libro condenado también por el Vaticano, el clásico *Harry Potter* (1997-2007), de la autora J. K. Rowling, incinerado en diversas ciudades norteamericanas debido a la acusación medieval de hechicería.

18. Cuba contra libros, bibliotecarios y profesores. En 2003, en actos sumarios con la violencia típica de los regímenes totalitarios, la Liga de Bibliotecarios Independientes fue atacada y sus autores condenados y muchas de sus obras quemadas. En 2005, nuevas detenciones, con condenas de hasta 20 años de cárcel. El peligroso delito de cuidar libros, tomado como amenaza antirrevolucionaria, lleva a diez personas al destino amargo de la prisión. El caso ilustra que las dictaduras sobrevivientes no dejan de aplicar la farmacopea anticultural de sus antepasados, y que el libro, camino de libertad, fantasía e inteligencia, puede tornarse un enemigo peligroso. Las protestas de Ray Bradbury ayudarán a tornar el caso conocido y a movilizar protestas a escala mundial, todavía impotentes delante de la arrogancia de los dictadores.

Este breve memorial histórico de la violencia contra autores y libros ilustra cuánto este comportamiento está consignado en el imaginario de la cultura, nutrido por diversos linajes que informan genéticamente la reproducción del biblioclasma, con diferentes motivaciones. La *damnatio memoriae*, inaugurada por egipcios y consagrada por los romanos, la intolerancia religiosa, esbozada por los griegos pero refinada con amplio repertorio de maniobras por los cristianos antiguos y modernos, el ataque antiliterario y anticientífico, igualmente precedente de un poder obscurantista (la Iglesia), la esquizofrenia nacionalista, el puritanismo sexual, los celos de los regímenes totalitarios, todas estas fuentes dan cuenta del drama y componen el genoma de un imaginario complejo. Esta información histórica es transmitida por iconos con poder de inspiración e, incluso, orientación de comportamientos. El imaginario es una colección de imágenes con función social, es decir, una representación relevante con poder didáctico. Los comportamientos de este orden semejan en algo a los conocidos casos de suicidio o de intolerancia comunitaria, donde una fuente cultural transmitida con la información provoca movilizaciones y este tipo de actitudes. En este caso, se debe considerar el acervo de historia y memoria ordenado en el imaginario del biblioclasma como par-

te del patrimonio cultural humano, maléfico en su naturaleza y, por esto mismo, alertarnos de que se requiere permanente atención y reacción vigorosa.

Es preciso no olvidar a autores y obras violados por la intolerancia histórica. Este memorial es también un fetiche humanístico, donde nosotros, amantes de los libros, de las letras, de la libertad superior concedida por la ideas, por la ciencia y por la cultura, podemos redimir parcialmente las víctimas, y consagrar su triunfo en la larga duración del tiempo histórico.

INTERDISCIPLINARIEDAD

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

“Lo creado se trasciende a sí mismo”
(Theodor Haecker)

En las últimas décadas –debido principalmente a los hallazgos del estructuralismo, del psicoanálisis, de la teoría de sistemas complejos de la física y de la informática, sumado a la aceleración que caracterizó el fin de la pasada centuria– se viene imponiendo el concepto de complejidad¹. Para aclarar los alcances de su significado, recurrimos a la etimología de esta voz –derivada de *complexus*– a la que podemos traducir por ‘conjunto’.

Desde esa lectura advertimos que la apuesta de la teoría de la complejidad² no está en considerar las cosas en forma independiente, sino en la relación de unas con otras, es decir, en su ‘conjunto’. Así, pues, J. Thomas entiende que en el mundo que nos rodea las aparentes bipolaridades (masculino/femenino, blanco/negro, frío/caliente) “no se oponen sino para trascender esta oposición inicial necesaria para la diferenciación”³. Esas bipolaridades, luego de la oposición inicial, se organizan creando una nueva dimensión, diferente a la instancia que las precede; así, de la mezcla del amarillo con el azul surge el verde, color diferente, ciertamente, del de los dos colores primarios citados, de lo que resulta un “tercero incluido” en oposición al principio aristotélico del “tercero excluido”.

Esas aparentes bipolaridades se inscriben en un tejido más vasto ya que, por ejemplo, entre el blanco y el negro se da una sucesión

¹ *Ad hoc* remito a J. Thomas, “L’imaginaire gréco-latin et la science contemporaine: la pensée du complexe. État des lieux et prospectives”, in *Euphrosyne. Revista de filología clásica*, Lisboa, XXV (1987) 371-381; el autor considera “angoissante” la referida aceleración.

² Sobre esta teoría consúltese: Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison contradictoire, science et philosophie modernes: la pensée du complexe*, Paris, A. Michel, 1990.

³ J. Thomas entrevistado por Marta Herrero Gil, 8.X.2008.

ininterrumpida de grises, de la misma manera que entre lo frío y lo caliente se despliega una gama, sin solución de continuidad, de diferentes temperaturas intermedias.

Así como una mirada unilateral nos impide abrazar el vasto tejido de lo creado, lo mismo sucede cuando consideramos la realidad sólo desde el ángulo de cada una de las ciencias particulares –el solipsismo, en todas sus formas, no conduce a otra cosa que a la esterilidad–. Aplicada esta idea principalmente al terreno de las ciencias sociales día a día se percibe imperiosa la necesidad de tender puentes; para ello es necesario apelar al principio de inclusión que implica, necesariamente, saber aceptar al que piensa de manera diferente.

Con la conciencia cada vez más evidente de la complejidad del mundo, es menester una mirada omniabarcante fundada en una pluralidad de ciencias y saberes cuyo principio rector no debe ser otro que el de la *inter o transdisciplinariedad*⁴ y es por esa circunstancia por lo que hoy, en el terreno de las ciencias, se privilegia los estudios “en redes”. Más aún, frente a esa estructura dinámica, de constante interacción, la mirada del observador debe permanecer abierta y vigilante ante la multiplicidad simultánea⁵ de diferentes niveles de lectura; en ese sentido, el citado J. Thomas –siguiendo a W. Otto– entiende que el politeísmo greco-latino, por ejemplo, es una muestra de esa complejidad y de esa interconexión; en esa interpretación la pluralidad de dioses no sería otra cosa que la multiplicidad de rostros con que lo divino se ofrece para su contemplación. Advertimos también que los antiguos, no con los métodos científicos de los tiempos modernos –de los que prácticamente carecían–, sino mediante la intuición, vislumbraron un tramado complejo que, simultáneamente, operaba en todas las direcciones del espacio y del tiempo dibujando en el campo de la virtualidad esa inquietante figura que se designa con la intraducible y perturbadora metáfora de la *mise en abîme*⁶.

⁴ Sobre el valor de este término consúltese Juan C. Ferreri, “Los modelos como vínculos transdisciplinarios”, en *Anales de la ANCSA*, XLIII (2009) 47-65.

⁵ Esta simultaneidad no es otra cosa que la noción de “sincronía” de la que habla C. Jung.

⁶ *Mise en abîme* implica un mirar en perspectiva donde se reproduce, de manera infinita, la misma imagen, ciertamente, cada vez más pequeña (sobre esa metáfora véanse las reflexiones de André Gide). Recuerdo de mi infancia una lata de galletitas con la figura de una niña que en su mano tenía la misma lata, obviamente, en imagen más pequeña, y así, *ad infinitum*. Ese fenómeno de óptica “virtual”, más que curiosidad, provocaba en mí una perplejidad incomprensible; con los años me enteré de que J. L. Borges había experimentado idénticas perplejidad y turbación ante ese mismo fenómeno, de lo que deja constancia en uno de sus escritos.

Los aportes del estructuralismo

Contemplada la realidad desde esa óptica, tomamos conciencia de que la organización de elementos no es un simple añadido, un mero *plus*, sino la geométrica articulación de una estructura desplegada a partir de un núcleo, algo semejante a lo que advertimos al quitar las capas de una cebolla o cuando arrojamos una piedra al agua, ésta genera círculos concéntricos que más se agrandan cuanto más se apartan del punto central. Advertimos de este modo una suerte de figura holística en la que cada uno de los elementos, en tanto que parte constitutiva de un todo, permite, a su vez, proyectar la imagen del todo en el que está inserto: una estructura donde la estructura está latente en todas las partes.

Para aclarar esta afirmación me valgo de un ejemplo del campo de la literatura cuidadosamente desarrollado por Vittore Branca⁷. Este estudioso, al considerar la relación entre estructura y contenido del *Decamerón* de Boccaccio, se percató de que esta colección de cuentos no es una caprichosa recopilación de relatos, sino una labor articulada de acuerdo con un principio semántico rector: el principio de unidad. En esta compilación cada cuento, dispuesto como las cuentas de un collar enlazadas en obediencia a una determinada secuencia formal —progresivamente de menor a mayor—, confiere una forma precisa al conjunto, por lo que, si se quita uno de esos relatos se daña la estructura compositiva del *corpus*. En esa estructura cada elemento, en tanto que parte del todo, sugiere lo que antecede y lo que sigue, con lo que preannuncia los alcances de ese todo. La imagen puede ser proyectada a una dimensión mayor en la que el microcosmo se presenta como la imagen resumida del macrocosmo (lo que se enlaza con una mirada doble: la de la cosmología, que encara lo infinitamente grande, y la de la física de campos cuánticos, que considera lo infinitamente pequeño). V. Branca se valió de la palabra *contario* —originariamente limitada sólo al campo de la joyería (“conjunto de cuentas de un collar dispuestas en un orden determinado”)— para definir una colección de relatos donde cada uno de ellos, a la manera de las referidas perlas de un collar, se vincula formal y semánticamente con el que le precede y con el que le sigue dando como resultado una estructura compleja.

⁷ Cf. *Boccaccio y su época*, Madrid, Alianza, 1975.

Ha sido mérito de los estructuralistas, en particular Nicolás Troubetzkoy⁸ y sus estudios de fonología, el haber subrayado esta noción de pertenencia de las partes a un todo y de la conciencia de que el todo procede del enlace *orgánico* de las partes. Sobre los hallazgos de este lingüista se asientan los aportes referidos a esta idea de organicidad aplicados al estudio de las ciencias humanas según propuso el antropólogo belga Claude Lévi-Strauss.

Respecto de esa organicidad, en literatura, los autores que consideramos clásicos son conscientes de que, al concebirse una obra, puede omitirse un sinnúmero de cosas a excepción de una: el sentido de la totalidad. Esta noción fue destacada por Aristóteles cuando desarrolla el concepto de *mímesis* referido, no a la *natura naturata*, sino a la *natura naturans*. El filósofo advierte que la naturaleza, en ininterrumpido proceso de crecimiento, nunca deja de lado su integración al todo al que pertenece. En ese orden, cuando Theodor Haecker explica la obra de Virgilio, apunta: "En una piedra está aún la totalidad de la materia inanimada; en una hoja, la totalidad de la planta; en un gusano, la totalidad del animal; en un solo hombre, la totalidad de la creación en general"⁹, del mismo modo que en un solo verso del autor de la *Eneida* está todo Virgilio, *puesto que lo creado se trasciende a sí mismo*.

Los cultores del "principio de complejidad", en oposición al ya citado tercero excluido de Aristóteles, no desestiman la potencial inclusión de un tercero. Así, pues, frente a la disyunción entre verdadero o falso, admiten la posibilidad de verdadero y falso. De ese modo el psicoanálisis ha dado carta de ciudadanía a una suerte de "relativismo" que, desde la pasada centuria, se extiende por doquier en oposición al rígido absolutismo del filósofo de Estagira¹⁰.

Tal circunstancia es palpable en las ciencias humanas donde tropezamos a diario con una cuota razonable de flexibilidad a la hora

⁸ N. Troubetzkoy es, junto a Roman Jakobson, el creador de la fonología o fonética funcional. Estos lingüistas acuñaron la definición de la voz *fonema* entendiendo por tal la unidad mínima de lenguaje, "soporte de todas las oposiciones diferenciadas"; sobre ese aspecto cf. los *Principios de fonología* de Troubetzkoy, aparecidos póstumamente, en 1939 (la noción de estructura tal como la entienden los cultores del "estructuralismo" subyace en el pensamiento aristotélico).

⁹ *Virgilio padre de Occidente*, trad. de V. García Yebra, Madrid, Sol y Luna, 1949, pág. 101.

¹⁰ También la física clásica desde fines del siglo XIX seguida por la física cuántica en la pasada centuria, emplean conceptos estadísticos y teoría de probabilidades, apartándose del rígido absolutismo (sobre ésta y otras consideraciones referidas a la física, agradezco sugerencias del académico doctor Fausto Gratton).

de emitir juicios, con todo, debemos tener en claro que, en el terreno de lo social, el relativismo bien entendido no significa permitir la violación de normas ni el incumplimiento de las leyes, sobre esa cuestión capital los griegos pusieron énfasis en la virtud implícita en la isonomía, es decir, la igualdad ante la ley.

Frente a esa flexibilidad que advertimos en la órbita de las ciencias sociales, este relativismo que, obviamente, no cuadra a las ciencias exactas, propone cierto margen de labilidad en las apreciaciones y puntos de vista que, a la par que evita rigideces y dogmatismos, hace posible un mayor grado de comprensión y tolerancia (sobre él insisten las nuevas corrientes psicoanalíticas y, tras sus pasos, M. Foucault).

La aparente dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu planteada por Dilthey y, con ella, la rigidez de las ciencias exactas y la relativa labilidad de las del espíritu parece hallar un punto de convergencia a partir del principio de incerteza planteado por el físico humanista Werner Heisenberg. Este principio permitió entreabrir un horizonte insospechado que no parece desdeñar los efectos de lo aleatorio. Con esta nueva lectura físicos y filósofos actualizan la vieja disyuntiva entre lo determinado y lo que no lo es, lo que, en el campo de las ciencias humanas, revive la disputa entre determinismo y libre albedrío, otrora, motivo de controversia entre epicúreos, estoicos y otros cultores de diversas escuelas filosóficas de la antigüedad clásica. En esta alternativa adquiere presencia la figura del *homo viator* ya que somos peregrinos de un camino incierto pero, a la vez, somos también constructores de ese camino en el que la libre determinación por un lado, y el condicionamiento en sus diversos aspectos —biológico, histórico, económico, cultural...—, por el otro, luchan por un sincretismo que, desde el aquí y el ahora, no alcanzamos a vislumbrar.

Rechazada la idea de un universo estático, se despliega la noción de un mundo abierto en el que la actividad crea lo nuevo y en el que, a un mismo tiempo, la evolución se presenta como innovación, nacimiento y muerte, creación y destrucción¹¹, sin que aún tengamos elementos probatorios que nos permitan afirmar si estos procesos son periódicos o simplemente fortuitos. Con esta nueva visión se cuestiona la validez de conceptos tenidos hasta entonces como inconvini-

¹¹ En ese orden no puedo silenciar el nombre del filósofo Empédocles de Agrigento quien, hace casi 3000 años, postuló que el mundo está sometido a un proceso continuo de creación y destrucción que metafóricamente el agrigentino formuló mediante la lucha ininterrumpida de dos principios inconciliables: *philia* 'el amor' y *neikos* 'el odio'.

bles; así, pues, se reactivó una vez más la idea de que los resultados de la ciencia son siempre provisorios como ha subrayado Karl Popper, ya que sólo tienen validez hasta tanto no se demuestre lo contrario; por lo demás, es preciso tener en consideración que la ciencia para alcanzar determinados resultados parte de hipótesis, con lo que, de manera transitoria, deja de lado otras que también pueden ser ciertamente valideras. En ese replanteamiento de hipótesis y resultados, se debatieron las nociones de caos, de probabilidad, de simetría, de complejidad ya que, por ejemplo, a partir del citado principio de incerteza, todo merece ser sometido a una diversidad de lecturas que, en el campo de las ciencias humanas, se traduce en la diversidad de puntos de vista como he puntualizado.

El principio de complejidad sugiere que todo, interconectado de manera ontológica, está en perpetua circulación y que, en consecuencia, todos los niveles de lectura deben vivir al mismo tiempo —como sugiere Borges en “La biblioteca de Babel”— ya que la vida es una aunque presente diversidad de rostros.

Stephen Hawking —en una conferencia que alcanzó celebridad— destacó que si bien era posible predecir una determinada combinación de posición y velocidad, esta aparente certeza se desvaneció cuando se advirtió la pérdida de partículas e información dentro de los llamados “agujeros negros” ya que las partículas que lograban substraerse de esa vorágine eran fortuitas. Con esa inquietante reflexión el notable físico dio a entender que el futuro de la ciencia no parece estar prefijado en obediencia a un determinado cúmulo de leyes, puesto que existen imponderables —los procesos aleatorios y las probabilidades advertidos ya por la física clásica del siglo XIX— que parecerían dejar algunos fenómenos librados al capricho impredecible del azar¹².

Los griegos, pese a la progresiva concepción racionalista en cuanto a la interpretación de la *phýsis* que se desarrolló entre los siglos V y IV, nunca desecharon de plano un imponderable perturbador que consideraron angustiante: la presencia solapada y amenazadora de la *Týche*, el azar, a la que, ante el temor que implica lo desconocido, rindieron culto.

En cuanto a los aportes del método estructural respecto de una nueva visión del mundo, pongo énfasis en que para este método la

¹² Destaco, en cambio, que la física cuántica, contrariamente a nociones populares, es “determinista”; tal lectura de la *phýsis* fue defendida en la antigüedad por los epicúreos. Virgilio condensa esta idea en un hexámetro memorable: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!* (*Geórgica* II, 490) ‘Feliz quien pudo conocer las causas de las cosas’, en el que alientan ecos de su admirado Lucrecio.

realidad sólo existe con relación a las construcciones espirituales, sociales y lingüísticas del sujeto pensante. En ese sentido Charles Segal explica que “el objeto del estructuralismo no es el hombre pertrechado de significados, sino el que engendra esos significados”¹³, vale decir, el *homo significans* en la terminología de Roland Barthes. Así, pues, esta corriente de pensamiento, antes que atender a los valores “ideales” que recubren el rostro visible de una cultura, atiende a las tensiones que subyacen en el interior del sistema y que las contraponen en una suerte de *agón* sin solución de continuidad; este método pone especial énfasis en el dinamismo vital que perpetuamente las energiza. De ese modo, por ejemplo, entienden que la tragedia griega focaliza su mirada no en la “aparente” armonía cristalizada en la *pólis*, sino en los vínculos complementarios y contrapuestos entre las diversas normas de conducta que se interrelacionan entre sí, ya que la sociedad no es algo estático concebido como un *ktêma es aei* ‘una adquisición para siempre’ —como refiere Tucídides respecto de la historia (I 22)—, sino un proceso complejo y polivalente que de manera ininterrumpida construye y destruye las normas que determinan el tramado social que, ciertamente, es de naturaleza dinámica.

El aspecto original —y ‘válido por siempre’— de ese género dramático es el haber revelado “el reverso sombrío de su propio ser y develar esa inquietante presencia bajo la superficie de la cultural racional, secular y supertecnificada que la caracteriza”¹⁴. Así, pues, la tragedia griega, por debajo de la aparente armonía del sujeto y de la *pólis*, pone al descubierto los aspectos tenebrosos e irracionales de la natura humana¹⁵ sobre los que insiste Friedrich Nietzsche en su polémico ensayo *El nacimiento de la tragedia* (1872), en marcada oposición a la serena templanza que Johann J. Winckelmann advierte en el clasicismo griego¹⁶.

La ambivalencia de la tragedia helénica se funda en que al ilustrarnos sobre los peligros que acarrea la *hýbris*, ‘la desmesura’, en tanto rito orgiástico oficialmente instaurado en homenaje a Dioniso, de manera paradójica reafirma con ello el orden social de la *pólis*; empero, la violencia de la acción que propone el espectáculo y el cuestionamiento del sentido de justicia —tanto divina, cuanto huma-

¹³ Ch. Segal, “Tragedia y sociedad griega”, trad. J. Martínez de Aragón, en *Historia de la literatura*, vol. I, Madrid, Akal, 1988, p. 191.

¹⁴ Ch. Segal, *op. cit.*, p. 193.

¹⁵ *Ad hoc* consúltense con provecho las reflexiones del insigne helenista irlandés Eric R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Univ. of California Press, 1951.

¹⁶ Cf. su *Historia del arte en la antigüedad* (1764).

na— parecen abrir las puertas al caos, a lo inarmónico..., en suma, a la tan temida desmesura.

Los aportes del psicoanálisis y del simbolismo

En lo que compete a las ciencias humanas, a partir de la década del '70, éstas se vieron enriquecidas tanto por los aportes de la teoría de la complejidad —según he mencionado—, cuanto por las reflexiones sobre “interacción simbólica”, en ese orden cupo un papel decisivo a la “Escuela de Palo Alto”¹⁷ y a los aportes de Edgar Morin¹⁸. Este estudioso, al analizar los alcances y límites del pensamiento, subraya los beneficios de una mirada transdisciplinar como la propuesta por la teoría de la complejidad, orientada a un pensamiento plural, abierto y siempre renovado, como camino válido para un conocimiento lo más abarcador posible de nuestra naturaleza y de nuestro entorno.

Gracias a la psicología profunda tienen carta de ciudadanía en el estudio de lo humano formas hasta no hace mucho tenidas como irracionales —la fantasía, los sueños, la imaginación—. Fue mérito principalmente de antropólogos británicos y franceses —léase J. Frazer y R. Caillois, entre los más notables— el haber puesto énfasis en sus investigaciones sobre ese mundo “nocturnal” que el psicoanálisis luego sacará a luz. En ese sentido, este saber abrió puertas insospechadas en lo que concierne al estudio de la psiquis. S. Freud, por ejemplo, alertó sobre el peso decisivo de los actos del pasado sobre nuestras conductas, vale decir, del accionar que la parte nocturna de la psiquis —revelada en los sueños— proporciona de manera inconsciente al comportamiento de la persona, básico luego para el análisis y comprensión de lo diurno. Así, pues, interpretó los sueños como “un momento de desahogo que permite a la psiquis reencontrar su equilibrio mermado por la actividad diurna” (J. Thomas, *ibid.*); para C. Jung, en cambio, la actividad nocturna reviste tanta importancia como la diurna.

¹⁷ Representada principalmente por Don D. Jackson, Paul Watzlawick, Gregory Bateson, Ray Birdwhistell, Stuart Sigman y Albert Scheflen, entre los más destacados. El nombre de esta Escuela procede de la localidad de Palo Alto —una pequeña ciudad del sur de San Francisco— donde el psiquiatra D. D. Jackson, en 1959, fundó el *Mental Research Institute*, al que más tarde se incorporó P. Watzlawick. Al investigar acerca de la esquizofrenia y de diversas patologías mentales relacionadas con la comunicación, Jackson y Watzlawick esbozaron la teoría de la comunicación interpersonal que tuvo importancia decisiva en las décadas del '60 y '70.

¹⁸ Cf. *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

Según el parecer de este último, en términos metafóricos, la nocturnidad dionisiaca se enlaza con la luminosidad apolínea, ya entrevista por Nietzsche en páginas celebérrimas¹⁹. Para este filósofo ambas deidades o principios —i.e., Dioniso y Apolo—, en lugar de ser tenidos como opuestas, deben ser vistos como complementarias (sobre ese particular no sería superfluo recordar que, según la mitología griega, estos dioses están estrechamente enlazadas ya que los dos son hijos de Zeus).

El sentido pleno de esas redes de imágenes está no en sus elementos aislados, sino en su interconexión. En ese orden H. Corbin habla de *lo imaginal* entendiendo por tal “las construcciones simbólicas con las que las personas construyen los sentidos del mundo”, lo que lo aproxima al inconsciente colectivo sustentado por Jung. Son estas construcciones las que nos permiten ver la realidad sólo a través de lo que nos muestran nuestros ojos, dispuestos éstos únicamente para captar determinadas realidades: uno no ve sino sólo lo que quiere —o puede— ver, y no más allá del campo del imaginario de nuestra mirada.

Es preciso también atender a las reflexiones jungueanas sobre el valor de los arquetipos y de las imágenes fontales, enriquecidas luego merced al aporte de G. Durand y de la escuela de Grenoble. Para estos pensadores los condicionantes mentales de nuestra mirada se articulan en redes que tramán una suerte de tejido simbólico: esta malla o red es la que condiciona nuestros actos y nuestra percepción del mundo; es decir, son como lentes que se interponen entre nosotros y la realidad y que nos hacen ver el mundo de una manera determinada, y no de otra. En ese orden de ideas refiero que, días pasados, un obrero me espetó una verdad de Perogrullo que, de tan obvia, pasa inadvertida: “los ojos del pibe de una villa miseria no miran el mundo de igual modo que los de uno de un hogar *ricachón*”.

El tejido de símbolos del que habla C. Jung, más que una materia informe es un vasto pensamiento, si se quiere virtual, según sugiere Borges en una apreciación de corte conjetural. Ese mundo de símbolos es para Jung el que confiere sentido y fundamento a nuestra existencia.

Sobre la importancia y valor de los símbolos es forzoso atender a las reflexiones de Gaston Bachelard, un pensador a quien, apenas

¹⁹ Estimo importante destacar que en la época clásica, en Delfos, el *ómphalos* u “ombligo del mundo” en materia religiosa, los griegos erigieron un templo en homenaje a Apolo y, a unos doscientos metros —y un poco más elevado— levantaron también un teatro, es decir, “un templo” en honor a Dioniso.

iniciado en el terreno de las ciencias físico-naturales, se le hicieron patentes los límites del conocimiento “científico”, los que intentó superar mediante una técnica de análisis que, extrañamente, denominó *racionalismo aplicado*²⁰. Así, pues, explicó que el mundo de la racionalidad se enfrenta con el universo complementario de la imaginación poética y de sus símbolos de los que ofreció un esbozo de psicoanálisis²¹; de ese modo, en su lectura, tuvo en cuenta, por ejemplo, los llamados elementos preternaturales —agua, fuego, tierra y aire— sin omitir en su apreciación las imágenes y símbolos que sobre estos elementos ideó la imaginación de los seres humanos a lo largo de la historia de la cultura.

Merced al predominio de lo imaginal vuelven hoy a cobrar vigencia los viajes iniciáticos emprendidos por diversos héroes en la antigüedad clásica especialmente por el sentido simbólico que encierran; así, por ejemplo, el de Odiseo al país de las sombras, en el canto XI de la epopeya homérica, o el de Eneas al mundo de los muertos, evocado en el canto VI de la *Eneida*. Estas travesías implican una *katábasis* o descenso iniciático y, posteriormente, una *anábasis* o ascenso revelatorio. Desde una lectura moderna, estos peregrinajes “existenciales” no son otra cosa que el buceo en la profundidad del alma al que el psicoanalista somete a su paciente para que, tras ir no sin dolor en pos de los recuerdos, emerja provisto de un conocimiento que le permita o bien modificar ciertas conductas, o bien aceptar sin conflictos un determinado estado de cosas. La diferencia entre unos y otros radica en que los míticos viajes de los héroes de la antigüedad pretenden ser de raíz ontológica; los buceos psicoanalíticos, en cambio, son de naturaleza estrictamente personal.

La teoría del *imaginaire* también se vio acrecentada merced a los aportes del psicólogo norteamericano —de orientación jungueana— James Hillman²², representante de la escuela arquetipal. Esta rama del conocimiento (*Archetypal Psychology*) toma en consideración muy especialmente las diferentes fantasías y mitos (dioses, semidioses,

²⁰ Cf. principalmente *Le Nouvel Esprit Scientifique* (1934), *La Formation de l'esprit scientifique* (1938) y, entre otras obras, *Le Rationalisme appliqué* (1948).

²¹ Bachelard comenzó con una obra que marcó época: *La psychanalyse du feu*, 1937, a la que, en esa misma línea siguieron *L'Eau et les Rêves*, 1941, *L'Air et les Songes*, 1943, *La Terre et les rêveries de la volonté: La terre et les rêveries du repos*, 1948, *La Poétique de l'espace*, 1957, y *La Poétique de la rêverie*, 1960.

²² J. Hillman es el editor de *Spring Publications*, editorial consagrada al avance de la psicopatología arquetipal que en su acervo bibliográfico, además de obras de psicología, cuenta con publicaciones de importantes trabajos de mitología, filosofía y arte.

héroes, animales, seres teriomórficos...) creados por los seres humanos, con el propósito de arrojar luces sobre el mecanismo de la psiquis.

J. Hillman, formado en el C. G. Jung Institut (Zürich) del que llegó a ser Director de Estudios, es el cofundador de *The Dallas Institute of Humanities and Culture*. Este estudioso alcanzó renombre con la publicación de *Re-imaginar la psicología* (1975)²³, obra en la que, al señalar la necesidad de atender a lo que denomina el “discurso del alma”, prioriza las imágenes y la fantasía ya que, en su interpretación, la base poética de la mente sitúa las actividades psicológicas en el reino de las imágenes, con lo que se acerca al ya citado Bachelard.

Fiel a una lectura psicoanalítica, Hillman entiende los sueños como los patrones más recónditos del funcionamiento psíquico por lo que, en su exégesis, tienen éstos la capacidad de que en ellos nos mostremos tal cual somos²⁴. Explica que en el campo de lo onírico operan mecanismos que nos sitúan dentro de las imágenes, antes que las imágenes dentro de nosotros mismos.

Sus ideas –atrevidas y sorprendentes en algunos aspectos, pero altamente sugerentes– socavan las bases de la epistemología tradicional ya que este *scholar* funda el conocimiento fundamentalmente no en el yo cartesiano sino, antes bien, en un mundo de imágenes habitado por el yo. De ese modo, en su lectura, el yo no es sino una fantasía psicológica dentro de un conjunto mayor de fantasías; así, pues, frente a la psicología de Jung, la propuesta arquetipal de J. Hillman se concentra tanto en la *psyché* o alma, cuanto en su funcionamiento, donde tienen peso significativo las fantasías que animan la vida toda.

La teoría del *imaginaire*

Los estudios sobre *l'imaginaire* –a los que es preciso no identificar con la función imaginativa ya que ésta es sólo uno de sus aspectos²⁵– han provocado una renovación epistemológica cuyos alcances son impredecibles.

²³ Versión española publicada en Madrid, Ed. Siruela.

²⁴ *Ad hoc* remito a *The Soul's Code. On Character and Calling* (1947) –versión española: Madrid, Ed. Martínez Roca– donde afirma que cada individuo dispone ya en sí mismo de su propio potencial de posibilidades, de la misma manera que “una bellota contiene el patrón de un árbol de roble”.

²⁵ E. Morin y otros estudiosos utilizan, en cambio, el adjetivo *imaginal* y también la forma sustantivada *lo imaginal*, de la misma manera como en español se habla de *lo imaginario*.

J. Thomas señala que “l’imagination avait été releguée au rang de ‘folle de logis’ par le positivisme triomphant. Mais cela ne satisfaisait personne. Car sans elle, la pensée reste inerte, inorganisée”²⁶, así, pues, entiende que *l’imaginaire* se proyecta como un *dinamismo organizador de las diferentes instancias de nuestra psiquis*. Este dinamismo permite una libre articulación entre las esferas lógica y afectiva que hace posible una visión plural y abierta ante los seres y el mundo. Para ejemplificarlo tomo el caso de la antigua cultura helénica en la que el pensamiento mítico coexistía junto con el pensamiento lógico; en esa apreciación *mýthos* y *lógos* no eran vistos como términos excluyentes, sino complementarios.

Tal circunstancia es la que permitió al antropólogo Claude Lévi-Strauss hablar de “Grecs à deux têtes”, una afectiva y otra racional, que en esa cultura cohabitaban sin conflicto. El término “mitología” con que aludimos a la ciencia o disciplina que se ocupa de esos relatos legendarios en su misma etimología sugiere ese enlace aparentemente inconciliable entre la esfera imaginativa y la racional, religadas fundamentalmente a través del símbolo²⁷.

Las llamadas “monoculturas” y la hiperespecialización desmedida en el campo de las ciencias particulares –por no mencionar el hipertecnicismo de efectos cegadores²⁸–, hacen que los seres humanos perdamos el sentido de la totalidad; frente a ese peligro el método del *imaginaire* abre las vías hacia un saber plural capaz de crear puentes que permitan la libre circulación de las ideas. Más aún, esta teoría también se erige por encima de la distinción diltheana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en tanto que aboga por el concepto de ciencia en sentido unitivo; las ciencias exactas y las humanas tienen, ciertamente, puntos de convergencia, el *quid* de la cuestión no radica en ignorarlos, sino en tratar de hallarlos.

²⁶ *L’imaginaire de l’espace et du temps chez les latins*, Cahiers de l’Université de Perpignan, 5 (1988) 11.

²⁷ En la antigüedad griega la voz *synbolon* aludía a un signo de reconocimiento. Primitivamente fue un objeto partido en dos (una teja, un plato o algo análogo) que el huésped y el anfitrión conservaban separadamente y transmitían a sus hijos a fin de que los portadores de esas dos mitades alguna vez pudieran reconocerse como próximos y promovieran los mismos lazos afectuosos de hospitalidad de sus ancestros (cf. Eurípides, *Medea*, 613).

²⁸ En este punto de la cuestión rindo homenaje a la clarividencia de Aldous H. Huxley y a la de Charles Chaplin. El primero en su inquietante relato *Brave New World* (1932) y el segundo en el film *Modern Times* (1935) advierten sobre los efectos enajenantes –e incluso letales– respecto de lo humano provocados por el hipertecnicismo y la maquinización.

Ha sido mérito de G. Durand –y con él, de la escuela antropológica de Grenoble– poner énfasis en que la función de *l'imaginaire* no se halla ni en la esfera afectiva, ni en la intelectual, sino en un espacio intermedio dotado de un poder de mediación. A esta función imaginal la mitología clásica la situó de manera simbólica bajo la esfera de Hermes²⁹, el dios de los pasajes, en tanto que *psychopompós* ‘el que conduce las almas’ de la morada de los vivos a la de los muertos, según hemos destacado en otra ocasión³⁰. Hermes es la divinidad que entre sus funciones clave tiene la de poder habitar dos mundos radicalmente diferentes y, por tanto, servir de puente como dios mediador.

Los estudios del imaginario –orientados bajo la estela del citado Hermes– pretenden abrir vasos comunicantes entre las diversas ciencias, disciplinas, religiones y cualquier otra manifestación de lo humano con el propósito de flexibilizar estructuras rígidas, limar asperezas, lograr conciliaciones y acuerdos. El ejercicio pleno de esta forma de entender el mundo propende a la comprensión y, por ende, a la tolerancia.

Como puede advertirse, los estudios encarados desde la perspectiva del *imaginaire* son tantos como ciencias y disciplinas haya, con todo, a la hora de investigar, es preciso ceñirse a un ámbito acotado para no caer en la vorágine de una pluralidad enajenante de temas y motivos.

En nuestro caso –debido a nuestra formación en filología clásica– intentamos centrar el estudio de la antigüedad greco-romana desde esa perspectiva pluridisciplinar en la que si bien nuestro punto de partida es la filología, no desdeñamos los aportes de la historia, de la antropología, de la sociología, de la historia del arte, de la psicología o de tantos otros saberes que nos alumbran en ese cometido; estas ciencias y disciplinas, lejos de dispersarnos, amplían y, de ese modo, enriquecen nuestra mirada.

En ese sentido me hago eco de la propuesta de la notable heleenista británica James Harrison quien, en la década del '30 de la pasada centuria, lideró la “Escuela de Cambridge” donde un selecto grupo de clasicistas –Cook, Cornford y luego Murray, aunque éste pertenecía a Oxford– iluminaron el clasicismo griego a la luz de nuevos saberes tales como la antropología, la sociología y el psicoanálisis, entonces en ciernes. Los resultados fueron obras de valía que no

²⁹ No es casual que una rama importante de la filosofía –actualmente en pleno desarrollo–, la hermenéutica, en su nombre aluda a la referida deidad.

³⁰ Cf. *El imaginario en el mito clásico*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, p. 13.

sólo nos ilustran sobre el antiguo pensamiento griego, sino que también nos permiten echar luces sobre el hombre contemporáneo. En nuestros días una revisión de lo helénico se ha visto dinamizada merced a la lectura antropológica y sociológica preconizada, en Francia, por Louis Gernet y continuada luego por Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet y, entre otros, Marcel Detienne³¹ y, en España, por J.-C. Bermejo Barrera y, en cierta medida, por C. García Gual.

El pensamiento griego de la época clásica ha buceado en el interior del hombre con tales intensidad y certeza que sus reflexiones son válidas aún hoy ya que la naturaleza humana sigue –y seguirá– siendo la misma. El hombre –tal como puntualiza Sófocles en la *párodos* de una de sus piezas más célebres³²–, es un ser maravilloso y terrible a un mismo tiempo. Nos resta a nosotros, en tanto humanos, orientarnos en una u otra dirección, y en ese sentido la mirada pluridisciplinar que propone la teoría del *imaginaire* puede auxiliarnos a la hora de tomar decisiones.

³¹ En esta lectura de corte antropológico se filia hoy Florence Dupont de la que destaco una obra clave: *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*, París, Éd. La Découverte, 1994.

³² *Antígona*.

LA DIMENSIÓN POÉTICA DEL MITO EN DIÁLOGOS CON LEUCÒ DE CESARE PAVESE

PATRICIA H. CALABRESE

En los *Diálogos con Leucò*¹ Cesare Pavese explora la veta clásica de la literatura. Su inspiración se inscribe en los mitos remotos y se ilumina a través de *El oficio de vivir*² —diario íntimo que el autor lleva adelante desde 1935 hasta 1950, año en el que se suicida— y también gracias a las reflexiones en torno al mito, el símbolo y la poética del destino que como renovador del panorama literario desarrolla en sus *Ensayos literarios*, 1930-1950, los que pueden interpretarse como una autobiografía intelectual³.

Para Pavese, el pueblo griego ahondó la literatura en su faz oral, así, pues, se declamaban las epopeyas de Homero, los poemas líricos eran cantados, se recitaba a los trágicos, se pronunciaban los discursos de los oradores y, también oralmente, se filosofaba. Si en el helenismo, según su visión, predominaron la voz y el gesto, con Leucò, a través del fluir de la palabra de personajes mitológicos, el poeta construye una concepción acerca del hombre, la vida y la naturaleza en forma poética y dialogada. La nota que da inicio a la obra dice:

“Se podría ciertamente prescindir de tanta mitología; pero estamos convencidos de que el mito es un lenguaje, un medio expresivo —es decir no algo arbitrario sino un vivero de símbolos al que pertenece, como a todos los lenguajes, una particular sustancia de significados que ninguna otra cosa podría ofrecer. Cuando repetimos un nombre

¹ Los *Diálogos con Leucò* fueron publicados en 1947, pero la génesis de la obra se remonta a los años 1945-1946 cuando C. Pavese escribió el primero de ellos “Las brujas”. La escritura de los diálogos, en la inmediatez del fin de la guerra, se dio paralelamente —durante tres meses del año 1946—, a la redacción de la novela *El compañero*.

² C. Pavese, *El oficio de vivir. Diario (1935-1950)*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1965.

³ C. Pavese, *Saggi letterari*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1968.

propio, un gesto, un prodigio mítico, expresamos en media línea, en pocas sílabas, un hecho sintético y comprensivo, una médula de realidad que vivifica y nutre todo un organismo de pasión, de estado humano, todo un complejo conceptual" (16 de enero de 1948)⁴.

Si bien el título de la obra remite a la Diosa Blanca pues Leucò es Leucótea, "nombre de Ino, hija de Cadmo, después de su transformación en divinidad marina"⁵, y también los personajes vienen de la tradición griega, en los diálogos el autor no queda encerrado en los relatos mitológicos⁶. En su diario explica que "la fascinación por los mitos griegos nace del hecho de que posiciones inicialmente mágicas, totémicas, matriarcales —por la elaboración ágil del pensamiento consciente sobrevinida entre los siglos X al VIII— fueron objeto de nuevas y profundas interpretaciones, de contaminaciones y de injertos —todo ello presidido por la razón—. De ese modo estos relatos llegaron a nosotros con la riqueza de toda esa claridad y tensión espiritual, aunque también abigarrados de antiguos sentidos simbólicos salvajes". Por consiguiente, todas las escenas dialogadas están habitadas por una espiritual y casi romántica nostalgia que evoca los tiempos del caos primordial donde los monstruos, los pantanos, los hombres-bestia, la violencia, la sexualidad, la sangre y la muerte —obsesiones que recorren la poética del autor—, tal como se daban en el

⁴ C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1953. La traducción de todos los fragmentos escogidos es de nuestra autoría.

⁵ Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Paidós, 1981. Hera castigó a Ino y a su marido Atamante por haber acogido y educado como a sus propios hijos —Melicertes y Learco— a Dioniso, siendo niño. La diosa los enloqueció: Ino echó a Melicertes en un caldero de agua hirviendo, mientras que Atamante confundiendo a Learco con un ciervo lo mató con una jabalina. Ino se arrojó al mar con el cadáver de Melicertes mas las diosas marinas se apiadaron de ella y la transformaron en una nereida, el niño se convirtió en el dios Palemón. Ambos protegen a los marinos y los guían en las tempestades.

⁶ En los epígrafes, que encabezan los diálogos, se muestra al lector desde qué ángulo se retoman los grandes relatos; en algunos el autor explicita su intención o lectura. Por ejemplo, en el epígrafe del diálogo "Los dos" donde se da voz a Aquiles y a Patroclo, dice: "Superfluo rehacer el mito. Nosotros quisimos simplemente referir el coloquio que tuvo lugar en la vigilia de la muerte de Patroclo". En el del diálogo "Espuma de ola", expresa: "De Britomartis, ninfa cretense y minoica, nos habla Calímaco. Que Safo fuese lesbiana de esa isla es un hecho desagradable, pero nosotros consideramos más triste su descontento con la vida, lo cual la indujo a arrojarse al mar de Grecia. Este mar está lleno de islas y sobre la más oriental de todas, Chipre, descendió Afrodita nacida de las olas. Mar que vio muchos amores y grandes desventuras. ¿Es necesario recordar los nombres de Ariadna, Fedra, Andrómaca, Hele, Escila, Io, Casandra, Medea? Todas lo atravesaron, y más de una allí quedó. Se puede pensar que esté todo mezclado de esperma y lágrimas".

inicio de los tiempos, no son aniquilados a golpe de racionalidad sino observados a través del extraño placer que se experimenta en la contemplación que la palabra ofrece.

Para el variado concierto de voces y de temas que surge en un escenario atemporal despojado de datos sobre el paisaje, casi ninguna línea está dedicada a las vestimentas o gestos. El discurrir dibuja dos grandes edades: la salvaje o titánica y la civil u olímpica. El mundo salvaje o *ctónico* refleja un estado de caos en el sentido de que allí conviven los monstruos, los titanes y los hombres. Es la etapa precedente a la olímpica en la que Zeus fundó la ley que separó al hombre de la naturaleza, lo introdujo en la cultura; con la conciencia y el lenguaje, también nacieron las ciudades y se humanizaron los dioses⁷.

En el *Oficio de vivir*, Pavese escribe:

“Cronos era monstruoso y sin embargo reinaba en la edad de oro. Fue vencido y nacieron el Hades (Tártaro), la isla Bienaventurada y el Olimpo, felicidad e infelicidad contrapuestas e institucionales.

La edad titánica (monstruosa y áurea) es la de los hombres-monstruos-dioses indiferenciados. Tú siempre consideras la realidad como titánica, es decir como caos divino-humano (= monstruoso), que es la forma perenne de la vida. Presentas a los dioses olímpicos, superiores, felices, apartados de la realidad, como a los aguafiestas de esta humanidad, a la cual, empero, los olímpicos gastan favores, nacidos de una nostalgia titánica del capricho, de piedad radicada en el tiempo” (24 de febrero de 1947).

En relación con la percepción de aquellos tiempos brutales de los que se cuentan cosas atroces, está el diálogo “El huésped” que remite a la época de los sacrificios humanos en honor de la madre Tierra y los dioses subterráneos. En otro, “Las fogatas”, si bien el epígrafe alude a la reflexión antropológica haciendo referencia a la civilización campesina y a sus características cuando el hombre vivía de manera rigurosa y según la voluntad de los dioses que exigían sacrificios crueles, se puede leer el vínculo con la actualidad de la Italia del autor pues se traza una semejanza entre los tiempos de los dioses injustos que necesitan sangre humana y el tiempo en que aparecieron los patrones:

⁷ Este orden de cosas está dominado por la razón —el *lógos*—; cada vez que la naturaleza se vuelve salvaje por contaminación con la violencia, el sexo o la sangre, la evocación de aquel mundo cede al horror, a la pérdida de la conciencia, a lo prohibido; cf. Armada Guiducci, *Invito alla lettura di Pavese*, Milano, Mursia editore, 1977.

“Cuando no había patrones y se vivía con justicia, era necesario matar a alguien cada tanto para hacerlos gozar. (Los dioses) están hechos así. Pero en nuestros tiempos no hay ya necesidad de esto. Somos muchos los que estamos mal, les alcanza mirarnos”.

La lucha entre los héroes y los monstruos se refleja en “El toro” donde Teseo, de regreso en su patria, medita sobre la muerte del Minotauro y sobre el abandono de Ariadna, por lo que se ve aún en la isla; desde su punto de vista, el matador se transforma en aquello que mata. Este diálogo se conecta con “La viña”, en el que la interlocutora de Ariadna es Leucótea y hablan del suicidio como posibilidad de poner fin al sufrimiento. La ninfa, a la que una diosa salvó cuando intentó suicidarse en el mar, juzga que en lugar de hablar, mejor es llorar pues hasta que a Ariadna no se le estalle el corazón, no ladre como perra o quiera apagarse en el mar como tizón encendido, no conocerá el dolor. Además Leucótea le anuncia la llegada de Dioniso. Ante la pregunta de Ariadna sobre cómo “el nuevo dios” la vio, la Diosa Blanca le responde que seguramente en la viña donde reina y que habría sido por eso que Teseo huyó. Para la ninfa *todos los dioses son crueles... todo lo divino es cruel. Destruye el ser humano caído que, pese a todo, resiste*. A lo que Ariadna responde que si ese dios puede matar sonriendo, no es diferente de un mortal.

Así, pues, en estos diálogos, el lenguaje deviene riqueza y salvación en tanto constituye la última cifra de su existencia y permite la diferencia respecto de lo otro; es también conciencia de vida y de su límite: la muerte y del destino. A través de la palabra —ya en el relato mítico, ya en la poesía— se consagra, por su significado primordial o simbólico, un lugar único o un tiempo absoluto que retornan a la memoria enriquecidos por los sucesivos sedimentos que amasa el recuerdo.

Muchos son los diálogos que tratan el tema del destino así, en “La roca”, donde se pone en escena el encuentro entre Heracles que llega para salvar a Prometeo cuando está encadenado a una roca. Ambos hablan de las diferencias entre el mundo del titán, hecho de lucha y de sangre, sin dioses, y el nuevo orden. El héroe reconoce que como hombre no siempre sabe qué es lo que debe hacer pero que, en tanto humano, es sólo piedad y miedo. La diferencia surgió cuando llegaron los dioses que no conocen qué es “la roca”, ni saben reír ni llorar y sólo sonríen delante del Destino. El nuevo orden que reina en ese mundo nacido del caos es una ley de justicia: la piedad, el miedo y el coraje son sólo instrumentos, y nada se hace que no retorne. La sangre que Heracles ha esparcido será la sangre que lo empu-

jará al monte Eta, donde subirá hasta la pira hecha del fuego que Prometeo robó, por lo que el héroe morirá ya que la muerte ha hecho su entrada en el orden del mundo. Para el titán, los mortales temen la muerte pues, en el otro mundo, cada uno recibe según lo merecido, y sólo dejarán de temer cuando los dioses desaparezcan. Así, el destino, desde la poética de los *Diálogos con Leucò*, es una suerte de prisión, ya que todo lo que fue, será nuevamente.

Pero la representación medular de esta noción está encarnada en Edipo. En "Los ciegos" el viejo adivino narra al joven Edipo la historia de las serpientes que está en el origen de su ceguera. También allí le recuerda su transformación en mujer y nuevamente en hombre después de siete años, a la vez que le revela que en el sexo están la vida y la muerte, lo que siempre es ambiguo y equívoco. Edipo recuerda que también él tuvo encuentros en las calles de Tebas, que en uno de ellos se habló del hombre, desde la infancia hasta la muerte, y que allí tocó "fondo": *desde aquel día fui marido y fui padre, y rey de Tebas. No hay nada de ambiguo o de vano, en mis días*. Pero Tiresias le advierte que el "fondo" no se toca con palabras y que solamente el ciego sabe de tinieblas; que aunque todos ruegan a algún dios, lo que sucede no tiene nombre, que hay una gran serpiente que aguarda al hombre en cada día de la vida; también le pregunta si alguna vez se ha interrogado por qué los infelices, en la vejez, se vuelven ciegos, a lo que Edipo responde que ruega a los dioses que nunca eso le suceda.

En "La calle" expresa que el dolor de Edipo es no haber sido un hombre como los otros porque en él sólo había destino pues todo había ya sucedido antes de que él existiera:

"Buscaba, ignorante como todos, hacer el bien, encontrar en los días un bien desconocido que me diese en la noche alivio, la esperanza de que mañana habría hecho más. Ni siquiera al hombre pleno falta esta satisfacción. Me acompañaban sospechas, voces vagas, amenazas. Desde el principio era solamente un oráculo, una triste palabra, y esperé salvarme. Viví todos aquellos años como el fugitivo que mira a sus espaldas. Osé creer sólo en mis pensamientos, en los instantes de tregua, en los despertares imprevistos. Estuve siempre a la espera. Y no me salvé. Justamente en esos instantes el destino se cumplía".

Edipo habría querido ser otro, con tal de que el Destino no se cumpliera. El narrador se pregunta entonces: *¿Qué es, entonces, Edipo, qué somos todos si hasta las ganas más secretas de tu sangre ya existieron antes de que nacieras y todo estaba ya dicho?* La predeterminación del destino de los héroes hace perder el placer de la vida como horizonte abierto e inexplorado; el camino libre, en cam-

bio, es algo humano y, según el héroe, el mendigo tiene la suerte de no haber alcanzado su destino. Pero la respuesta no se hace esperar, ya que por lejos que se ande, dice el mendigo, uno se reencuentra con su camino pues el deseo de escapar de lo que está determinado es finalmente el propio destino.

En la conclusión Edipo expresa que una cosa es hablar y otra sufrir; pero que, ciertamente, hablando se aplaca el corazón: hablar es un poco como caminar por las calles, día y noche, sin meta. Según el mendigo, hablar ayuda a encontrarse con uno mismo, también le recuerda que no olvide el discurso que hizo en el cruce de caminos con la Esfinge. ¿Símbolo, tal vez, de que el oscuro enigma que buscaba descifrar estaba sólo en él y de que la cárcel de la que buscaba salir era su propio destino y que, por tanto, era imposible escapar de él? No es que la empresa del héroe mitológico sea tal porque la caracterizan hechos sobrenaturales o fracturas respecto de lo "normal", sino porque alcanza un valor absoluto y se revela polivalente y simbólica.

Respecto de la existencia humana en "Las yeguas", el diálogo entre Quirón y Hermes versa sobre la triste forma humana de Asclepio, su condición refleja la de todos los mortales: *eres hijo de una luz que ofusca la mirada pero cruel, y deberás vivir en un mundo de sombra exangüe y angustiante, de carne corrupta, de suspiros y de fiebres -todo te viene del Radiante-. La misma luz que te ha hecho escarbará el mundo, implacable, y por todos lados te mostrará la tristeza, la llaga, la vileza de las cosas. Sobre ti velarán dos serpientes.*

Además retorna la nostalgia de aquellos tiempos en que reinaba Cronos, o en los de su antiguo padre, tiempos en los que la bestia y el pantano eran tierra de encuentro de hombres y dioses. En cambio, Quirón insiste en que el Olimpo es la muerte y que el niño *será Asclepio, el señor de los cuerpos, un hombre-dios. Vivirá entre la carne corrupta y los suspiros. A él mirarán los hombres para escapar al destino, para retardar por una noche, por un instante, la agonía. Pasará, este niño, entre la vida y la muerte [...] Esta es la suerte que los Olímpicos darán a los vivos, sobre la tierra.*

En "La madre", la preocupación de Meleagro es si existen o existieron hombres que hayan vivido sin que nadie tuviera en el puño sus días. Según Hermes, para todos hay una madre, y el ser que nace es carne y sangre suyas; por lo tanto, hay fatigas que experimentar y una muerte que espera.

En "Los hombres", Cratos describe a Bía la naturaleza humana y la diferencia entre el hombre y las divinidades, en especial, hablando de Zeus:

“Miserables cosas que deberán morir, más miserables que los gusanos o las hojas del año pasado que murieron ignorándolo. Ellos, en cambio, lo saben y lo dicen, y no dejan jamás de invocarnos, de querernos arrancar un favor, una mirada, de encendernos fuegos, aquellos fuegos que robaron dentro de la caña hueca. Y con las mujeres, con las ofrendas, con los cantos y las bellas palabras, han obtenido todo de nosotros, los inmortales, que alguno de nosotros descendiese entre ellos, los mirase benigno, tuviese con ellos hijos. ¿Comprendes el cálculo, la astucia miserable y desfachatada? ¿Te persuades de por qué me excito?”.

Sucede, según Bía, que los señores del Caos, que reinaban sin ley, cayeron y que, luego, Zeus, niño renacido, fue el señor que vivió entre los hombres. Lo que no comprende Cratos es por qué debe Zeus volver entre los hombres, si es ya el rey de todas las divinidades. Bía defiende la actitud de Zeus porque *la palabra del hombre, que sabe sufrir y se afana y posee la tierra, revela a quien la escucha maravillas. Los dioses jóvenes, venidos después de los señores del caos, caminan por la tierra entre los hombres. Y si alguno conserva el amor de los lugares montañosos, de las grutas, de los cielos salvajes, lo hacen porque ahora los hombres han llegado también allá y su voz ama violar aquellos silencios.*

Bía le explica que *los humanos son pobres gusanos pero todo entre ellos es imprevisto y descubrimiento. Se conoce la bestia, se conoce al dios, pero nadie, ni siquiera nosotros, sabemos el fondo de su corazón. Existe incluso entre ellos, quien osa ponerse contra el destino. Solamente viviendo con ellos y por ellos se gusta el sabor del mundo.*

En el diálogo “El misterio”, se establece la diferencia entre la eternidad y el reino del tiempo donde se despliegan la acción, la esperanza, la espera y la muerte.

Deméter y Dioniso hablan acerca del empeño de los hombres por nombrar el mundo, una tarea que enriquece la vida y a la misma divinidad, como también de lo que los hombres saben hacer pues donde está la fatiga humana, allí *nace un ritmo, un sentido, un descanso.* Las historias que los humanos cuentan revelan la naturaleza divina así, pues, lo que los dioses son se lo deben a los hombres. Ambas deidades juzgan que en la miseria que caracteriza el mundo de los hombres hay mucha riqueza, por consiguiente se preguntan si no deberían estar más cerca de ellos, ayudarlos, compensarlos; pero Dioniso cree que hay que dejarlos hacer, que su vida es triste, que su riqueza está en la muerte que los obliga a ingeniarse, a recordar y a prever.

También hablan de los ritos que los hombres hacen y refieren que Deméter desea enseñarles que la muerte es, para ellos, una nueva vida; quiere darles esa historia, indicarles un destino que se entrelace con el de los dioses, entonces no temerán la muerte y no tendrán necesidad de aplacarla con la sangre. Así, el pan y el vino, Deméter y Dioniso, darán sentido a la vida eterna y como siempre serán carne y sangre.

En el diálogo "Los dos", Aquiles y Patroclo hablan del destino, de las diferencias entre la forma de mirar el mundo cuando se es un niño y cuando se es hombre. Los niños son como inmortales, ríen, no conocen las fatigas de la vida ni la muerte porque ella es sólo un juego. En la niñez el Hades no existe; en cambio, para el hombre adulto aparecen el riesgo y la muerte. La concepción mítica de la infancia se muestra, entonces, como una especie de paraíso en que el hombre adulto se da cuenta de haber vivido pues es un espacio de sucesivas revelaciones de las cosas y de su significado, de momentos afectivamente únicos que instauran una atmósfera de conocimiento de la realidad pues todo se descubre o se bautiza a través de los recuerdos que guardamos. Así, cada uno posee una mitología personal que da valor a su mundo más remoto; de este modo al destino y a la muerte, se suma el tema del recuerdo.

En "El lago", Virbio —el que, según el mito, ha vivido dos veces—, Hipólito habla con Diana quien, después de su muerte, tras resucitarlo lo llevó a Italia; en él es fundamental la sugerencia de Pavese vertida en el epígrafe, donde recuerda al lector: *Para los antiguos el Occidente —piénsese en la Odisea— era el país de los muertos.*

Para la diosa cazadora, ningún hombre que ha muerto olvida la vida. Para Hipólito, aquella tierra, aquel lago —el de Nemi— es un lugar donde el tiempo no pasa, donde no hay recuerdos; todo se parece a un sueño que tuvo el joven, consistente en llegar *al país infantil de la mañana, de la caza, del juego perenne*, a la vez que recuerda que un esclavo le dijo que tuviera atención ya que los dioses siempre conceden lo que se desea. E Hipólito creía que el lugar del sueño era ése, mas no sabía que lo que deseaba era la muerte; entonces, se pone de manifiesto el significado de la tierra de Esperia —el país de la muerte—. Destaca también que los inmortales no viven del pasado ni del porvenir ya que para ellos cada día es como el primero. La diosa no termina de comprender qué es lo que quiere Hipólito porque no logra entender qué es la sangre que hincha las venas y enciende los ojos de un mortal, tan sólo dice que sabe que, para los hombres, la sangre es vida y destino: el problema de Hipólito es la felicidad que consiste en tener una voz y una suerte propias.

El tema del amor entre un dios y un mortal también atraviesa los diálogos de Pavese. Así, en "La flor", Eros y Thánatos están atónitos por la muerte de Jacinto: cuya sangre se esparce en el valle del Eurotas en forma de flor y su caso les recuerda los nombres de otros a los que el dios amó. Eros piensa que cuando una deidad se acerca a un mortal, siempre sucede algo cruel. Para Thánatos, los dioses son siempre algo feroz. Para Eros, en Jacinto estaba la esperanza de parecerse al huésped y en sus rizos sólo advertía la flor. En boca de Thánatos aparece esta sentencia: *Somos cosas feroces nosotros los inmortales. Yo me pregunto hasta dónde los Olímpicos harán el destino.* Eros refiere: *Se comienza y se muere en la sangre.* A lo que Thánatos agrega: *Que para nacer sea necesario morir, lo saben también los hombres. No lo saben los Olímpicos. Se lo olvidaron. Ellos viven en un mundo que pasa. No existen: son. Cada capricho suyo es una ley fatal. Para expresar una flor destruyen un hombre.*

Eros sabe bien que no se puede escapar a la suerte y piensa que el joven vivió seis días a la sombra de una luz, que no le faltó alegría perfecta, tampoco una muerte rápida y amarga, aquélla que los inmortales no conocen.

"Espuma de ola" versa sobre el deseo que anima a los mortales. Safo expresa que creía que con la muerte se apagaba todo deseo, mas la ninfa Britomartis refiere que todo lo que muere en el mar, allí revive. Safo no entiende por qué no está hecha de deseos; en cambio, a Britomartis le parece que los deseos y la inquietud han hecho a Safo lo que es y por lo que se lamenta. Mutar para la ninfa es su destino y su único temor es que la detuviera y poseyera un ser humano, como le sucedió a Calipso. Entonces la mortal le dice que nunca fue feliz, que el deseo irrumpe con violencia y quema como una serpiente, como el viento. Le cuenta de otras mujeres que vivieron siempre en el tumulto, como Helena, que no huyó y que no se preguntó cuál era su destino, que no mintió a nadie, que a nadie sonrió, y que tal vez fue feliz; en cambio, para Safo, no existe la paz. Recuerda también que Afrodita brotó de la espuma y que todo lo que se consume y golpea en el mar es su sustancia y su respiración.

El mar, el sentido del viaje, la condición mortal del hombre en relación con un lugar, un destino y la búsqueda de la felicidad aparecen asociados a la figura de Odiseo.

En "La isla", se plantea la diferencia entre lo que Calipso concibe como inmortalidad y lo que entiende el héroe. Para ella, inmortal es aquel que acepta el instante, quien no conoce el mañana; en cambio, Odiseo cree que inmortal es quien no teme la muerte. El proble-

ma del viajero, que simboliza al hombre, es que su destino es la isla que lleva en sus recuerdos, en sus sueños, por lo tanto no puede ni quiere aceptar el horizonte de la isla que le ofrece la diosa. Para ésta, la llegada del hombre representa una cierta antigua tensión, su presencia la hace sentirse casi nada, casi mortal, casi una sombra como Odiseo. Además siente que el héroe ha llegado al sueño en el que ella estaba sumergida desde un tiempo inmemorial y teme el alba, pues cuando el mortal se vaya, se producirá su despertar.

Calipso teme despertar como Odiseo teme la muerte. En ese sueño la voz del mar y del viento no era un sufrir, dormía, pero desde que el hombre ha llegado ha traído otra isla con él. Para la diosa, el pasado no vuelve porque nada se sostiene en el transcurso del tiempo; también así la isla de Odiseo habrá cambiado, nadie podrá compartirla con él: las casas tendrán otro aspecto, las palabras del héroe tendrán otro sentido y estará más solo que el mar; sin embargo, sostiene que sabrá dónde detenerse. Para ella, el héroe mortal debe romper de una vez su destino, salir del camino y sumergirse en el tiempo; mas Odiseo se niega a vivir como un inmortal, pues lo que busca lo tiene en su corazón.

En "Las brujas", Circe conversa con Leucótea. La maga le cuenta que con los hombres no se puede hablar del destino y que ellos creen haberlo dicho todo cuando lo han llamado *cadena de hierro, el decreto fatal* y que a ellas las llaman *las señoras fatales*. Según Leucò, ellos no saben sonreír delante del destino. Para Circe, sí saben hacerlo, pero después de haberlo pasado; mientras viven, en cambio, es necesario que se pongan serios o morir porque *no saben bromear sobre las cosas divinas, no saben sentirse recitadas como nosotras. Su vida es tan breve que no pueden aceptar hacer cosas ya hechas o ya sabidas. Supone que con Penélope no debía sonreír, con ella todo, incluso la comida cotidiana, era seria e inédita -podían prepararse para la muerte. Tú no sabes cuánto la muerte los atrae. Morir es sí un destino para ellos, una repetición, una cosa sabida, pero se ilusionan de que cambie algo.*

Odiseo, según Circe, no quiso ser un inmortal, y se sabe cuánto Calipso se lo rogó. Y ante la pregunta de Leucò sobre si le gustó mucho estar con él, Circe le contesta que ninguna diosa quiso alguna vez transformarse en mortal, y que allí estaría lo nuevo que rompería la cadena. Para la maga, las bestias están más cerca de los dioses que los hombres inteligentes y valientes porque no tienen memoria. En cambio, Odiseo sabe que su perro, que tiene nombre, lo espera en su patria. Sorprende a la diosa que el hombre a todo le dé nombre, también a los dioses:

“Muchos nombres me dio Odiseo estando en mi lecho. Cada vez era un nombre. Al principio fue como un grito de bestia, de cerdo o de lobo, pero él mismo poco a poco se dio cuenta de que eran sílabas de una sola palabra. Me llamó con los nombres de todas las diosas, de nuestras hermanas, con los nombres de mi madre, de las cosas de la vida. Era como una lucha conmigo, con la suerte. Quería llamarme, tenerme, hacerme mortal. Quería quebrar algo. Inteligencia y coraje puso –los tenía– pero no supo sonreír jamás. No supo jamás qué es la sonrisa de los dioses, de nosotros que sabemos el destino”.

La naturaleza humana es algo que la diosa percibe en los ojos del viajero y en la capacidad de dar nombre a lo que conforma su mundo. Cuando Leucò quiere saber quién era Odiseo, la maga le declara que una vez él la llamó Penélope, que el héroe *lloró el día en el que le anunció el largo viaje que le quedaba y el descenso al Averno y la oscuridad del Océano. Este llanto que limpia la mirada y da fuerza, lo comprendo también yo, Circe. Pero aquella tarde me habló –riendo ambiguamente– de su infancia y del destino, y me preguntó por mí. Riendo hablaba, date cuenta.*

Añade que tenía los ojos llenos de recuerdos, y que le había pedido que cantara y que cantando ella se puso a trabajar en el telar, que transformó su voz en la voz de la casa y de la infancia, que la endulzó, que fue Penélope. Al final, recuerda Circe que ninguno de los dos reía porque esa tarde también ella fue mortal, tuvo un nombre, y esa fue la única vez que miró de frente su suerte y bajó los ojos. Según ella, a Odiseo el largo retorno no le pareció jamás un destino mortal: *corría a la muerte sabiendo cómo era, y enriquecía la tierra de palabras y de hechos. Agrega que aquel día que lloró sobre su cama no lloró por miedo, sino porque el último viaje le era impuesto por el hado, era una cosa sabida.* Rememora que en el momento de su partida, el hombre avistó el vuelo de unas golondrinas y le dijo: *También ellas se van. Pero ellas no saben lo que hacen. Tú, señora, lo sabes.*

Leucò se sorprende ante las palabras de Circe y le pregunta por qué no lo mató; la maga le contesta que en algunas oportunidades olvida que ellas saben y que entonces se divierte como si fuera una niña y que lo que hace y dice se vuelve así siempre nuevo, sorprendente como un juego *como aquel juego de ajedrez que Odiseo me enseñó, todo reglas y normas pero tan bello e imprevisto, con sus pedazos de marfil. Él me decía siempre que aquel juego es la vida. Me decía que es un modo de vencer al tiempo.*

Leucò le advierte que recuerda muchas cosas de él, que si no lo hizo cerdo ni lobo, sí lo hizo recuerdo. Ante esta afirmación, Circe

replica: *El hombre mortal, Leucò, no tiene sino esto de inmortal. El recuerdo que lleva y el recuerdo que deja. Nombres y palabras son esto. Delante del recuerdo sonrìen tambièn ellos, resignados.*

El tema de "El diluvio" es un castigo desde la perspectiva griega. Un sátiro y una hamadriade, que no pueden morir, hablan acerca de la vida y la muerte, de la esperanza que es un signo que caracteriza a los hombres. Las divinidades, en cambio, como las plantas, las piedras, son insensibles, son mero destino. Así sólo hay dos cosas: la esperanza y el destino. La esperanza quiere decir dar un nombre de recuerdo al destino: a los seres divinos todo les es impuesto por el destino y ellos lo saben; los hombres, que, en cambio, viven instantes únicos, no saben apreciar que esto es de un inmenso valor y quieren la eternidad.

El diálogo "El inconsolable" suma la idea de que en la poesía está la salvación contra la soledad angustiante de un mundo que es cárcel, del destino que aprisiona porque también la poesía es memoria, pasado transformado en canto para huir de la muerte, la Eurídice que Orfeo amaba era una estación de su vida: *Buscaba un pasado que Eurídice no conoce. Lo entendí entre los muertos mientras cantaba mi canto. Vi las sombras ponerse rígidas y mirar el vacío, los lamentos cesar, Perséfone taparse el rostro, al mismo tenebroso e impasible Hades, asomarse como un mortal y escuchar. Comprendí que los muertos no son nada.* Orfeo conoció la nada, su verdadero pasado apareció en su canto, cuando subía desde el Hades con ella, ese pasado ya se desvanecía, se hacía recuerdo y tenía el sabor de la muerte: *La estación que buscaba estaba allá en aquella tenue luz. No me importó nada que ella me siguiera. Mi pasado fue la claridad, fue el canto y la mañana. Y me di vuelta.* Aquí, la poesía es contemplación de la muerte y parece claro que si la palabra existe es porque Eurídice no está.

Otro diálogo ligado a la poesía es "Las Musas": gracias a Mnemosyne la voz de Hesíodo transforma lo que nombra en algo diverso, inaudito, y, no obstante, querido y familiar, así la poesía es como asomarse a un espejo de agua que hace ver las cosas de manera diferente. Mnemosyne explica al poeta que en el hombre están también lo sagrado y lo divino y que eso es lo que debe transmitir a través de la palabra.

En los *Diálogos con Leucò* aparece una concepción sobre lo divino y lo humano, la vida y la muerte, la poesía y el destino. La fuente de la poesía es siempre un misterio, una inspiración, un sentimiento de complejidad delante de lo irracional, pero en el acto de hacer poesía

se abre paso la voluntad de ver, de llevar lo único e inefable a una dimensión humana. La conexión de la poesía con el mito y con la muerte se hace presente en el umbral del destino del propio poeta en 1950 cuando, voluntariamente, abrazó la muerte.

Bibliografía consultada

- Aurora, Enrique, "Cesare Pavese: entre el exilio y la infancia", en *Bitácora*, Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, Año I, n° 14, otoño de 1998.
- García Gual, Carlos, "Cesare Pavese. *Diálogos con Leucò*", *Claves de Razón Práctica*, n° 192, octubre de 2009.
- Guiducci, Armanda, *Invito alla lettura di Pavese*, Milán, Mursia editore, 1977.
- Girardi, Enzo Noé, *Il mito di Pavese e altri saggi*, Milán, Società Editrice Vita e Pensiero, 1960.
- Monacchini, Daniele, "L'interpretazione dei fenomeni naturali nei *Dialoghi con Leucò* e in altre opere di Cesare Pavese", pp. 126-137, en *Interpretazioni mitologiche di fenomeni naturali*, Disponible en Internet: <http://www.centrointernazionalestudisulmito.com/ebooks/fenom.pdf>
- Trioschi, Olivia, "Cesare Pavese e la ricerca della realtà simbolica". Disponible en Internet: <http://www.club.it/autori/grandi/cesare.pavese/articolo.html>

IDEALES DE OBJETIVIDAD EN LOS ESTUDIOS SOBRE EL PAGANISMO

JORGE EMILIO GALLARDO

Empleamos vocablos de apariencia engañosamente unívoca, como *paganismo*, *superstición*, *ídolo*, *herejía*. A *superstición* Corominas la consideró “creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón”, aunque reconoció su derivación de *superstare*, sobrevivir¹. Menos canónico, Benveniste² demostró que ya los romanos habían invertido el primitivo significado de *superstición*, sentido éste que Roger Bastide le restituyó hace medio siglo con estas palabras: “No le damos aquí a este término un sentido despectivo, sino su significación científica: trozos de ritual, fragmentos de tabúes, etcétera, desprendidos de sus complejos e instituciones para sobrevivir como elementos aislados”³. *Ídolo* no fue ya imagen, como en su origen griego, sino para Corominas “figura de una falsa deidad”, y *pagano* no fue ya el simple campesino, el hombre del *pagus*, pues el autor advirtió que en lenguaje eclesiástico *pagano* es “gentil, no cristiano”⁴. En el lenguaje común, *venéreo* no evoca lo sublime de la diosa del amor, sino lo humillante del morbo social. También sabemos a qué se llamó *polución*, caso en el que una parecida depreciación conceptual agrede a la sacralidad de la propia naturaleza. No solemos advertir que así como el cristianismo salió de las catacumbas, venció a sus perseguidores y el poder de los papas llegó a ser equiparado en Roma al propio poder imperial, el lenguaje corriente tendió a confundirse en Occidente con el eclesiástico, lo cual atenta hasta hoy contra un adecuado valor conceptual.

¹ Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1961, pág. 534.

² Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Les Editions de Minuit, 1969, 2º tomo, págs. 273 a 279.

³ Roger Bastide, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pág. 223.

⁴ Joan Corominas, *obra citada*, págs. 324 y 423.

En mitad del siglo VI el obispo Martín de Braga redactó *De correctione rusticorum*, una descripción de *errores* destinados a ser combatidos con máxima severidad. En el mismo siglo, también Gregorio de Tours empleó en el sentido de *paganismo* el término *rusticitas*, vinculado con *rural* y *rústico*, y San Agustín tituló una guía misionera *De catechisandis rudibus*. Ya en mitad del siglo VIII una lista de prácticas paganas, es decir religiosas y a la vez populares, mereció en la Galia el nombre de *Indiculus superstitionum*. En idéntico sentido combativo, la detallada descripción del jesuita Arriaga en 1621 sobre la religión de los incas fue titulada *Extirpación de la idolatría del Perú*. Parecidos criterios y procedimientos atravesaron los siglos y son reconocibles hasta en documentos cristianos contemporáneos y en aquella enumeración de *errores* modernistas copiados por Pío IX en 1864, y que se conoció como *Syllabus*.

Este género de instrucciones ejerció suma influencia en combinación con las directivas de los concilios. La conjunción del poder religioso con el poder político fue recíprocamente útil para el imperio y para el papado y fue una constante en el derecho divino, como en los casos precedentes de héroes y reyes divinizados y más tarde en las variantes regalistas, y ha continuado entre nosotros, salvo excepciones, cada vez que las circunstancias lo permitieron. En otra ocasión me he referido a dos casos actuales en que advertí la neta vigencia del derecho divino en una comunidad civil de descendientes de esclavos africanos de la República Dominicana y en una agrupación religiosa afrobrasileña⁵. El concepto de Occidente llegó a configurar un pedestal granítico y a la vez una trinchera teórica orgullosa, confesional hasta en el lenguaje cotidiano y hasta en dichos y refranes populares vigentes hasta hoy, al modo corriente de dar “gracias a Dios”, de afirmar algo “como que hay Dios”, de hacer algo “como Dios manda” o, como se decía en el campo argentino a causa de algún malestar, “hoy Fulano no anda muy católico”, y donde el maltrato de los animales era calificado de *herejía*, al modo de “¡No seas hereje con ese perro!”. Hasta los sensuales boleros tuvieron un cariz teológico, si se recuerda su frecuente apelación al amor, la culpa y el pecado. Más en serio, con o sin libro sagrado a la vista, el juramento pone a la divinidad por testigo, al menos en la teoría. “¡Vive Dios!” fue expresión arcaica muy castiza. Por excepción, es claro que nuestro usadísimo término *ojalá* proviene de la tradición hispanoárabe.

⁵ Jorge Emilio Gallardo, “Fuentes y vigencia del derecho divino”, Buenos Aires, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, 2007.

El telón de fondo de todo aquello fue, como sabemos, la imagen teórica de una Grecia aséptica, de mármol blanquísimo, de la que *a priori* había sido eliminado cualquier contacto histórico considerado contaminante⁶.

Las aportaciones orientales a nuestra tradición cultural han sido tan monumentales como el prejuicioso ocultamiento occidental a su respecto. Grecia y Roma fueron en cambio, previa esterilización conceptual, beneficiadas en tanto que matrices culturales de la síntesis histórica cristiana. Caso extraordinario, ya que por excepción sus dioses no tendieron a ser llamados *diablos* ni *demonios* por la posteridad, como ocurrió en el resto del orbe, y su marmóreo Olimpo no fue destruido por evocar al infierno, sino adorna los jardines del Vaticano. No han faltado en Occidente, en cambio, las justificaciones formales y teóricas de los racismos, de los colonialismos y de la propia Inquisición. En cambio, el relativismo cultural ha recibido hasta hoy fuertes embates desde la conducción del cristianismo. Todos lo sabemos: la negación de otras filosofías, la *moralina*, los terrores del infierno, las abjuraciones forzadas, los "purismos" científicos surgidos del tormento o del cadalso durante siglos han sido el combustible argumental incluso en aquel Occidente cuyos supuestos teóricos acompañaron con firmeza a una civilización de dos mil años, a su vez tantas veces martirizada, y parcialmente desmoronada a partir del Renacimiento y en particular en los últimos tres siglos.

Los estudios sobre religión realizados a comienzos del siglo XX habían quedado señalados por la excelencia de la escuela francesa de sociología, de marca judía, y en particular por las intuiciones de Marcel Mauss, sobrino de Durkheim, sucedidos por tratadistas específicos y por la etapa de las exploraciones antropológicas en los cinco continentes. Desde el siglo XIX la arqueología fue pista firme, aunque por fuerza incompleta, en materias del mundo antiguo, pero hasta con la rigidez de las piedras fueron trazadas según Martin Bernal versiones prejuiciosas, vigentes hasta el fin de la última guerra y hasta la década del 60⁷. Desde entonces fue posible contrarrestar a ciertos modelos racistas que habrían apuntalado a la historiografía antigua, y nada de casual hay en esta cronología, pues coincide con el abrupto advenimiento de las presentes libertades. Desde la psicología y desde la historia de las religiones Jung⁸ y

⁶ Martin Bernal, *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1993.

⁷ *Ibid.*

⁸ C. G. Jung, *Psicología y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1967, págs. 68 y 69.

Eliade⁹ lamentaron que en esos estudios hubiese faltado una comprensión más profunda del simbolismo religioso arcaico y que a su respecto hubiesen proliferado interpretaciones reductivistas. Aquellos reclamos registraron en Buenos Aires la mejor respuesta, como veremos.

El estudio del paganismo tiene su problemática particular y también una picaresca propia que algunos investigadores pueden analizar hoy, finalmente, con absoluta libertad de criterio. Es cierto que debido a factores inevitables la objetividad o imparcialidad configura un ideal esquivo, pero rigurosamente exigible en tiempos de predominio de la libertad de conciencia y de acción. La experiencia individual nos transforma en portadores de todo aquello que nuestra mente y nuestro corazón albergan como preferencias en favor o en contra de unas y otras enseñanzas, es decir que nuestras interpretaciones, aun las mejor intencionadas, no consiguen ser inocentes y al actuar somos por ello involuntarios contrabandistas de las propias convicciones. Existen aproximaciones especializadas sobre metodología de las ciencias, pero podría bastarnos con el ideal de una lupa más o menos transparente, pese a tantas marcas sangrientas y a nuestras propias huellas dactilares, y sobre todo con el olvido de factores que fueron tan frecuentes y deletéreos como el fanatismo ideológico, el absolutismo teórico y fáctico, el etnocentrismo y el reductivismo, con sus secuelas de políticas científicas pendulares o sectarias, destrucción de pruebas, omisión de fuentes documentales, archivos inaccesibles, la solución ígnea, anatemas y cárcel como alegato y homicidios como argumento. No exagero. De todas formas la vida puede consistir en un esfuerzo acopiador de erudición, pero mucho más si por un estado particular del espíritu y una vocación vitalicia de aprendices aceptamos a nuestra existencia como un trabajo de campo por parte del primitivo que somos, lo que hasta un médico español, Juan Cuatrecasas, reconoció al afirmar que el hombre primitivo habita en nuestro cráneo. La razón no puede develar al misterio cuando, como lo ha definido tantas veces Hugo Bauzá, *mythos* y *lógos* polarizan su tensión complementaria¹⁰.

Cada cual sabe si la libertad de cultos y la del estudioso existen, dónde y en cuales condiciones, cuándo y en qué medida pueden ser logrados y proclamados hallazgos, deducciones, hipótesis, obser-

⁹ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1999.

¹⁰ Hugo Francisco Bauzá, *El imaginario en el mito clásico*, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, pág. 11.

vaciones, críticas y denuncias. Los beneficios de la libertad, tanto para las liturgias como para los estudios a ellas referidos, no son un regalo sino el corolario victorioso de una guerra prolongada, durísima, sangrienta y también gloriosa contra el despotismo y que es preciso garantizar, porque de lo contrario simplemente no la mereceríamos.

Una creciente objetividad se percibe en estudios historiográficos, arqueológicos y epigráficos realizados en los últimos decenios en España sobre el paganismo peninsular previo a la invasión musulmana. Se trata de una temática entrañable para nosotros en la medida que nos atañe como herederos culturales de España en particular. Los análisis respectivos están ligados a los aluviones bárbaros, el comercio, la navegación y el esclavismo como agentes difusores incluso de formas religiosas; estudios que recorren la legislación civil y religiosa, las fuentes paganas y las cristianas, los enclaves europeos, orientales, micénicos, fenicios, griegos, cartagineses y romanos en la Península, el sur europeo y el norte africano, la historia de pontífices, cismas, concilios y herejías, y que observan la configuración social y política premedieval (o tardoantigua) de los territorios peninsulares hoy hispanos y portugueses.

La tarea respectiva tropezó desde siempre con la escasez de las fuentes documentales. Las propias fuentes para la historia de Roma desaparecieron tempranamente en medio de incendios y saqueos, con el peligro de que la reconstrucción documental se prestase al error y al capricho, al punto que Tito Livio censuró las fantasías con que la vanidad de algunos romanos reconstruía la historia de sus propios orígenes¹¹. Por fortuna, en el siglo VI San Isidoro de Sevilla contó con fuentes preciosas, aunque dio exclusiva atención a los dioses clásicos e ignoró a los del paganismo peninsular nativo. Recordemos que, mientras los autores afianzaban y limaban los perfiles arcaicos de nuestra lengua, parte de la literatura medieval estuvo referida a teología, filosofía (hubo diversas exégesis de la obra aristotélica), *mester de juglaría* y *de clerecía*, derecho y legislación, y unas ciencias en las que hubo espacio para astronomía, astrología, magia y ciencias naturales. Cada autor permaneció bajo el juicio inapelable de censores, exilio, cárcel, tortura y muerte. Todavía en el siglo XIX don Marcelino Menéndez y Pelayo construyó sobre la base de lo disponible su harto ortodoxa enciclopedia sobre los heterodoxos españoles.

¹¹ León Homo, *L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain*, Paris, La Renaissance du Livre, 1925, pág. 19.

Las investigaciones sobre herejías y paganismos anteriores a la islamización del espacio ibérico guardan obvios parecidos recíprocos, debido a su objeto, con los estudios dedicados a lo mismo en América, tanto indígenas como afroamericanos del pasado y del presente. Para los estudios americanos resultó catastrófica la destrucción de gran parte de los documentos relativos a la esclavitud que, con pretextos de necesario olvido, dispuso en Brasil en 1890 el ministro de finanzas y destacado abolicionista Ruy Barbosa. Ambas vertientes de estudios –el período tardoantiguo en la Península y el americano a partir del “Descubrimiento”– no difieren entre sí, ya que los respectivos paganismos y herejías fueron perseguidos a través de una misma alianza del trono y el altar. Es decir que los hechos históricos del catolicismo renacido tras la ocupación islámica y unificado en ese momento bajo las coronas de los Reyes Católicos se repitieron en América a partir de conquistadores, navegantes, cosmógrafos, funcionarios, colonos, misioneros y cronistas. Uno de los primeros de éstos se llamó Cristóbal Colón, autor de un famoso *Diario*.

En cada historia ideal de la cultura parecería ineludible la consideración de todos los factores conocidos en su gradual suma de adiciones, conmutaciones y reemplazos. En el caso del Mediterráneo la temática sería inabarcable desde los fenicios hasta el Imperio Otomano, pero jamás deberíamos olvidar el cristianismo preislámico localizado durante varios siglos entre Cartago y las Columnas de Hércules, ni la polaridad a veces encrespada de los concilios y patriarcados orientales y africanos frente a Roma. Porque si el cristianismo tuvo dos pulmones, como alguna vez se ha dicho –Roma y Oriente– tuvo también dos Occidentes: el del Norte y el del Sur del Mediterráneo¹². El origen africano del cristianismo español y la posterior sujeción de los diocesanos peninsulares a la autoridad del obispo de Cartago fueron sostenidos por el historiador José María Blázquez a raíz del epistolario del célebre obispo San Cipriano e incluso porque un sínodo africano aprobó en el siglo III lo actuado por la iglesia hispana ante la apostasía de dos obispos¹³. Interesante paralelo histórico y geográfico, en verdad, el que surge de la irrupción en los reinos peninsulares del cristianismo preislámico prove-

¹² Claude Lepelley, citado por Mons. Henri Teissier, “Agustín, el Mediterráneo y Europa. Las raíces africanas del cristianismo latino”, *30 Días*, revista internacional dirigida por Giulio Andreotti, Marzo 2004.

¹³ José María Blázquez Martínez, “La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano”, *Religiones en la España antigua*, 361-372, Madrid, 1991. Versión digital de la Real Academia de la Historia, pág. 1.

niente del norte africano, ya que ese mismo fue a partir del siglo VIII el camino de la ocupación del mismo espacio por parte de bereberes y árabes.

El cristianismo hispano unificado por los Reyes Católicos trasladó pues a América una lucha idéntica a la que reyes, pontífices, obispos y concilios habían practicado en los reinos ibéricos contra la idolatría y en nombre de un mismo designio a la vez religioso y político. Dos intérpretes destacados de la historia española polemizaron con fundamento entre sí sobre los variados componentes espirituales de su patria: don Claudio Sánchez-Albornoz¹⁴ y don Américo Castro¹⁵. La extensa permanencia de los moros en el ámbito peninsular, irregular según la cronología aunque finalmente integral en el territorio, alejó entre sí en el tiempo a los dos campos a que nos referimos (el europeo tardoantiguo y el americano a partir del "Descubrimiento"). En mitad del siglo XI el cisma de Oriente había hecho lo suyo, pero fue a caballo de los siglos XIV y XV que los papas de Aviñón fragmentaron el Occidente con su cisma y en plazo brevísimo un remolino de simultaneidades históricas rindió Constantinopla a los turcos (1453), arrojó a Boabdil del último reducto moro en la península, Gutenberg reemplazó a los copistas conventuales, los pintores y escultores aflojaron el hieratismo de los gestos y perfiles, la codicia por el Nuevo Mundo movilizó a idealistas y esclavistas y Colón, en busca de especias, tropezó con el Caribe. Tan impetuoso Renacimiento, advertido también al sur del Mediterráneo por Ibn Khaldoun, sumaría rápidamente a los conflictos religiosos europeos el cisma protestante y algunas heterodoxias famosas. Al puritanismo iconoclasta de la Reforma, que había sido anticipado por bizantinos y musulmanes, el catolicismo opuso el reverdecimiento de la imaginaria sagrada, prolongado en el culto de las reliquias y culminado en el esplendor del barroco.

Las religiones propias del pasado y del presente en América incluyen hasta hoy estudios de historiografía, lingüística, arqueología, antropología cultural y etnografía. Se refieren a fenómenos que en parte ya no existen, debido a su destrucción por la Conquista y al emplazamiento de iglesias sobre templos paganos, como había ocurrido por siglos en Europa, o bien perduran como factores sincréticos renovados hasta hoy, y en permanente desarrollo. Estas descripcio-

¹⁴ Claudio Sánchez-Albornoz, *La España musulmana*, Dos tomos, Buenos Aires, El Ateneo, 1960.

¹⁵ Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1983.

nes incluyen lo documentado en América desde los primeros cronistas y lo estudiado, en particular desde el siglo XX, sobre la vigencia de este lado del Atlántico de cultos indígenas, cristianos, africanos y asiáticos en diversos grados de popularización y sincretismo, salvo casos de excepcional ortodoxia.

Estudios recientes producidos en España se refieren a la problemática investigativa en conexión con ideales perfectibles en asuntos metodológicos y conceptuales propios de las ciencias humanas. Algunas de sus precisiones y denuncias, deducciones y recomendaciones se sumaron a parecidas observaciones hechas por investigadores sudamericanos y europeos que, a mediados del siglo XX, partieron hacia América o rumbo a África, Asia y el Pacífico y pudieron formular revelaciones y críticas indispensables para la ciencia y la conciencia de sus contemporáneos.

Para justificar la presente aproximación diré que en la década de 1960 observé la fuerte movilidad geográfica de ciertos cultos afrobrasileños en la Cuenca del Plata. Fue una instancia cuyo interés histórico superaba en mucho al que yo mismo le atribuía al tiempo de mis observaciones y publicaciones, pues no la asociaba con la revolución cultural en marcha¹⁶. Al mismo tiempo inicié una búsqueda bibliográfica difícil pues las versiones originales de obras básicas sobre el Brasil escaseaban o decididamente faltaban, pues sus reediciones no existirían hasta muchos años después.

Aquel fenómeno social multitudinario modificaba a fondo la vida cultural brasileña tras fuertes migraciones internas y otros desplazamientos propios de la Cuenca del Plata, como el éxodo crónico de los trabajadores uruguayos, que fue vehículo de proyección religiosa popular. Los estudiosos no habían registrado esto, que muchos años después comprendí como la revancha histórica de un paganismo popular reprimido durante siglos y sólo entonces liberado dentro y fuera del Brasil a continuación de los cambios de conciencia que siguieron a la Segunda Guerra y se afianzaron en los años 60. Al aflojarse el poder eclesial y el consiguiente rigor policial, otros paganismos repitieron desde entonces constantes consistentes en canonizaciones populares y curanderismo, asociados en diversos sincretismos.

¿Por qué los etnógrafos y folcloristas no habían registrado entonces aquella migración vía Uruguay de unos cultos animistas y sincréticos nacidos a principios de siglo en Niteroi, y que por su condición

¹⁶ Jorge Emilio Gallardo, "Las religiones afrobrasileñas como objeto de investigación", Buenos Aires, *Nao*, 1985, año 1, n° 3, págs. 79-83.

exorcística competía con las iglesias cristianas y los centros espiritistas tradicionales y enfervorizaba a gran parte de la población suburbana en centros poblados del Uruguay, el Paraguay y la Argentina? No lo atribuiré a los factores represivos tradicionales, pues existe una constante inexplicada que mencioné aquí el año pasado, enunciada por Marcel Griaule: “Los hechos más considerables, los más amplios –geográficamente hablando– a menudo son ignorados”, y dio el ejemplo, muy similar al que acabo de referir, de que hasta la expedición francesa Dakar-Djibouti de los años 1931 a 1933, dirigida por él¹⁷, había pasado inadvertida para los estudiosos la religión también animista de los genios Zar, popular en Arabia, el Magreb, Egipto, Trípoli, Chad, Nigeria, el lago Iro y el entonces Sudán francés, y finalmente estudiada en Abisinia por aquella misión francesa y en particular por uno de sus integrantes, el intelectual y poeta Michel Leiris¹⁸. No debe olvidarse que África entonces, como Hispanoamérica hasta el siglo XIX, fueron colonizadas por Estados cristianos.

La posible fluidez de los fenómenos folclóricos y religiosos había originado una profecía del antropólogo brasileño Arthur Ramos en 1944: “Es difícil hoy, en el folclore brasileño, identificar lo que pertenece de manera exclusiva al africano. El material folclórico hallase en tal estado de fusión que ese trabajo de discriminación se va haciendo de realización casi imposible”. Y añadía algo: “El investigador del futuro hará un trabajo de verdadera exégesis prehistórica cuando consiga descubrir en una superstición popular, en una forma de culto, en una institución social, elementos escondidos, remotos, de la mítica, de las prácticas supersticiosas y mágicas, de las instituciones sociales, de la tradición oral ... de origen africano”¹⁹. En sentido similar Roger Bastide mencionó la utilidad de los estudios sobre cultos traídos por los esclavos a América para descubrir detalles litúrgicos eventualmente inadvertidos por los investigadores en las comunidades originarias.

Aquel fenómeno sudamericano llegado para permanecer y evolucionar en la Cuenca del Plata consistió en una marejada pagana y esto ahora puede ser visto en perspectiva. Aunque la afirmación parezca hipertrófica no deberíamos desvincular a los 60, tan reformistas en el hemisferio norte, del proceso histórico y cultural incubado desde los enciclopedistas y confirmado por la Revolución Francesa,

¹⁷ Marcel Griaule, *El método de la etnografía*, Buenos Aires, Nova, 1969, pág. 33.

¹⁸ Michel Leiris, *Miroir de l'Afrique*, París, Gallimard, 1996.

¹⁹ Arthur Ramos, *Las poblaciones de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

el cese del absolutismo europeo –incluso el napoleónico–, los avances garibaldinos, la quiebra del poder temporal del papado, la cancelación de los colonialismos en los dos últimos siglos y el consiguiente nacimiento de nuevas naciones en América, África, Asia y Oceanía. Es que a las herejías clásicas, a los cismas de Occidente y de Oriente y al Islam invasor se habían sumado frente al papado y a las coronas la marea de Gutenberg y la literatura “disolvente”, la abolición de la trata negrera y de la esclavitud, los factores fascista, anarquista y socialista, el bolchevismo, el cristianismo social, el factor masónico, ambas guerras mundiales, el fenómeno nacionalsocialista, el psicoanálisis, la liberación de los hábitos sociales, la quiebra de los cánones en las artes, el protagonismo femenino, el reemplazo de los dirigentes hieráticos por los sonrientes, la sustitución de asentados criterios jurídicos y, en suma, el entierro de las secuelas del despotismo.

En la Argentina se conoció por sus hechos una estrategia de acción directa contra el liberalismo del siglo XIX consistente en un pragmático proyecto político y educativo que se proyectó a través de los golpes militares en invariable complicidad con el nacionalismo católico desde mediados hasta casi fines del siglo XX, a lo cual he atribuido –lo sostuve en un libro– que la democracia cristiana no hubiese podido influir entre nosotros como lo había hecho por vía electoral en Chile, Venezuela, Italia o Alemania²⁰. La insularidad cultural y el atraso de la vida institucional argentina durante el siglo XX no han sido bien comprendidas todavía dentro de nuestras fronteras, y como suele ocurrir en ciencias humanas las claves más acertadas nos las proporcionan en tales materias investigadores extranjeros. Son asuntos sensibles pero necesarios para conocer las raíces de nuestros fanatismos, y sobre ellos han sido realizadas investigaciones escasas pero altamente reveladoras y provechosas²¹. Entendamos pues que probablemente han perdurado entre nosotros, y hasta más tarde que en las restantes naciones americanas, constantes que arrancaron de los siglos IV y V en la Península, puestas allí entre paréntesis por la ocupación islámica pero reanudadas por los Reyes Católicos en visperas de la Conquista.

Ya desde la primera mitad del siglo XX los maestros de metodología etnográfica advirtieron sobre los riesgos de la información in-

²⁰ Jorge Emilio Gallardo, *Luchas ideológicas argentinas. Origen y consecuencias de nuestros fanatismos*, Buenos Aires, Idea Viva, 2006, pág. 65.

²¹ Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996. Primera reimpresión: 2002.

completa o distorsionada, de la falta de curiosidad que conduce al parcial desconocimiento de las materias, a “una marcada tendencia a simplificar lo desconocido o lo poco conocido, a contentarse con muy poco, a edificar sobre migajas”, y a reducir vastos asuntos a “fórmulas simples y hasta lapidarias, como las que ofrecen las enciclopedias”, asunto directamente relacionado con las definiciones prejuiciosas habituales en ciertos diccionarios. “En la investigación del hecho social —cualquiera sea él— y en el conocimiento de todas las sociedades humanas se debe poner el mismo ardor de los naturalistas cuando establecen una lista exhaustiva de los insectos y de las plantas. Cada población presenta siempre una faceta original que pueden aprovechar las distintas ciencias del hombre”. El africanista Marcel Griaule encarecía además, en su curso de la Sorbona en los años de la guerra, la necesidad de estudiar a las sociedades de los llamados primitivos con tanta consideración como a las culturas clásicas del Mediterráneo, y concluía, tras observarlos, que los sistemas de pensamiento de los primitivos contemporáneos eran equiparables por su calidad a los del mundo antiguo y a los de los pueblos asiáticos. Requirió conocer al máximo a los pueblos para establecer lo que llamó “los archivos totales de la humanidad” antes de proceder a exclusiones y generalizaciones. Abogó por la interdisciplinarietà y sostuvo que la psicología, la arqueología y la ciencia de las religiones debían unir esfuerzos tras la visión global requerida para la comprensión de los hechos humanos. Y agregaba que mientras no fuesen satisfechos suficientes estudios de buen nivel “nuestro marcado gusto por los pasos deductivos y por la búsqueda de verdades aplicables a toda la humanidad debe ser considerado un azote”. “¿Hasta dónde —se preguntó Griaule— la etnografía confluye con la lingüística y hasta dónde con la sociología? A los sociólogos, a los lingüistas, corresponde decirlo. El etnógrafo es rico y espera la amputación, como un árbol la poda...”²². Pero es el historiador de las religiones, según Eliade, “el que dirá el máximo de cosas valderas sobre el hecho religioso considerado como hecho religioso, y no como hecho psicológico, social, ético, filosófico o incluso teológico”²³.

Es por esto que debemos recurrir a la sabiduría de la antigüedad y a la de los pueblos indígenas por medio de historiadores, filósofos, epistemólogos, acopiadores de mitos, antropólogos culturales,

²² Marcel Griaule, *obra citada*, págs. 9 a 14 y 172.

²³ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, Prefacio.

arqueólogos, lingüistas, folcloristas y sociólogos, a los estudiosos del derecho antiguo y de la medicina de todos los tiempos, a las aproximaciones de los psicólogos y, como siempre, a los poetas.

En tiempos recientes hemos contado en la Argentina, además de conocidas contribuciones que arrancaron de estudios orientalistas, con las interpretaciones profundas del fenómeno religioso en sí mismo a que nos habituó Francisco García Bazán, centradas como deseaba Mircea Eliade en el propio fenómeno religioso, con la versación sumada a la intuición que le permitió escribir *Aspectos inusuales de lo sagrado*²⁴, un libro que por sus alcances, inspiración, originalidad y libertad comparte el oxigenado campo que cultivaron otros dos amigos inolvidables, Roger Caillois y Elémire Zolla. Una obra de excepción, titulada *El estudio de la religión*, que condujeron los doctores Francisco Diez de Velasco y Francisco García Bazán, consistió en una aproximación colectiva referida a metodología y problemática conexas y a mucho más, pues allí se reconoce, con la colaboración del doctor Severino Croatto, entre otros, que la religión es un objeto de estudio *elusivo* y que reclama la mirada cruzada de aproximaciones múltiples, ya que no se puede llegar a él “desde la vía directa de la formulación sin fisuras”²⁵.

Como también los estudios coincidentes sobre la etapa peninsular tardoantigua y sobre la historia americana colonial y presente provienen de disciplinas diversas parecería justificable, sobre todo en este ámbito, evocar aquella sugerencia que Roger Caillois dio en denominar “ciencias diagonales”, un reclamo destinado a facilitar los encuentros entre disciplinas aparentemente alejadas entre sí, pero que aquel pensador y amigo vinculó en sus estudios mediante virtudes bien justipreciadas por los cultores del “Imaginario”.

De los tiempos actuales destaco en particular ciertos fundados exámenes críticos referentes a metodología y expuestos por Rosa Sanz Serrano, que une experiencias de arqueóloga a sus desempeños como historiadora y docente de la Universidad Complutense de Madrid. Según su riguroso criterio “está condenado al fracaso cualquier intento de clasificar las creencias de los hispanos ocultas en la imprecisión, la ambigüedad y la interpretación que de ellas hacen las fuentes cristianas, ajenas muchas veces a los valores y significados de los

²⁴ Francisco García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000.

²⁵ Francisco Díaz de Velasco y Francisco García Bazán, *El estudio de la religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Tomo I, Madrid, Trotta, 2002.

hechos observados en contextos culturales distintos y otras intencionadamente predisuestas a su ocultamiento. Aún más cuando continúan sin aclararse el pasado en el que arraigan y las transformaciones sufridas en el proceso de marginación a que fueron sometidas a partir del siglo IV. Es por ello –sostiene– que la labor del investigador tiene que centrarse menos en el análisis aproximativo de aspectos diversos de un pasado indígena o colonial, que son objeto de estudio de otros especialistas, cuanto principalmente en los factores y circunstancias que han hecho posible la manifestación de unos y la desaparición de otros en los documentos”²⁶.

Entre nosotros no han faltado dificultades similares a las que mencionó la doctora Sanz Serrano. El historiador Néstor Tomás Auza se vio sistemáticamente impedido de consultar algún archivo eclesiástico para su historia del cristianismo social en la Argentina, y parecidas experiencias protagonizó la historiadora María Florencia Guzmán cuando necesitó consultar algún archivo parroquial para sus investigaciones sobre los esclavos en la colonia²⁷.

La intuición debe acompañar al conocimiento apasionado y a la vez desapasionado de la historia con el auxilio de las lenguas vivas y muertas y de las revelaciones antiguas y modernas de piedras, papiros y copias, a medida que son descubiertas y comunicadas. A veces nuestras barreras limitativas son internas, en la medida en que el espíritu oriental, según Gautier, es demasiado diferente del occidental y las palabras árabes y sus contenidos “no equivalen con exactitud a nuestros vocablos y conceptos”. El nombrado, profesor en la Universidad de Argel a principios del siglo XX, formuló un encendido elogio de Ibn Khaldoun como historiador excepcional y reclamó que los programas escolares de Francia no prescindiesen de él ni de todo aquello concerniente al Magreb, como se hacía en los liceos de la metrópoli y hasta en los de la propia Argelia colonizada. Y añadía con esperanza profética en 1927: “Es pues posible que Ibn Khaldoun, a la larga, se nos vuelva tan familiar como Gregorio de Tours, Frosard o Salustio’. ¿Por qué esta lucha cultural contra el fórceps colonial? Porque, a su juicio, “la estructura de los programas escolares oculta la enorme importancia del imperio griego de Oriente, oculta el de Alejandro, el de los Seléucidas y el de los Ptolomeos”. Las versiones occidentales prejuiciosas, tanto como las fuentes árabes, a

²⁶ Rosa María Sanz Serrano, “Los paganismos peninsulares” *Gerión*, 2003. Anejo, pág. 39.

²⁷ Néstor Tomás Auza, *Aciertos y fracasos del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Docencia, 1987.

veces fragmentarias y hasta fantasiosas, no merecían el aprecio del profesor Gautier, quien los denominó gráficamente “vainas sin espadas”²⁸, algo parecido a lo que Carcopino redujo al concepto de “retórica estereotipada”²⁹.

Reconoce la doctora Sanz Serrano que existió afortunadamente desde el tiempo antiguo “un trasvase cultural que al mismo ritmo de la persecución trasladaba los restos de la cultura antigua salvados a monasterios y obispados”, lo que permitió el conocimiento de “los pocos documentos paganos que nos han llegado”. Bibliotecas “espléndidas” se habían logrado por excepción en Constantinopla y en el monasterio de San Martín de Tours, en la ciudad de ese nombre. Por lo demás, el paganismo hispano careció de una “literatura compensatoria” frente al aluvión de sus perseguidores, y esto se debió, según la investigadora española, a la destrucción programada o espontánea de bibliotecas públicas y privadas ya en la *Hispania* del siglo IV³⁰. Las fuentes fueron, así, casi exclusivamente eclesiásticas.

²⁸ E. F. Gautier, *L'islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, París, Payot, 1927.

²⁹ Jérôme Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París, L'Artisan du Livre, 1942.

³⁰ Rosa María Sanz Serrano, “Sive paganus sive gentiles: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad”, *Gerión*, 2003, Anejo, págs. 10 y 11.

PROMETEO, LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA TECNOLOGÍA Y EL DESTINO TRÁGICO DEL HOMBRE

MARCELO GORGA

Introducción

El presente trabajo tiene como punto de articulación la pregunta que nos formulamos acerca de la posibilidad de alterar el destino trágico de la humanidad a través de la tecnología.

Podemos establecer una continuidad histórica entre el esbozo embrionario de tecnología que representa el fuego portado por Prometeo y la tecnología que conocemos en nuestros días. Las diversas versiones del mito de Prometeo representan el advenimiento de la tecnología en el campo de las civilizaciones.

Consideramos válido pensar que si Prometeo intentó compensar el poder de los dioses a través del fuego, hoy podríamos decir que la tecnología puede actuar como compensadora del poder de la naturaleza y de los desequilibrios nacidos de dicho poder.

Si bien la tecnología ha significado en muchos casos un cambio sustancialmente beneficioso para la humanidad, hay ciertos problemas propios del ser humano que aún no han encontrado resolución definitiva a través de la misma. Un ejemplo contundente en tal sentido es el que se pone de manifiesto en la cualidad finita de nuestras vidas. El final de la vida, en términos biológicos, sigue aconteciendo irremediablemente a pesar de los progresos tecnológicos y científicos debido a nuestra naturaleza mortal. Esta circunstancia no opaca el impacto que han tenido la ciencia y la tecnología sobre nuestra calidad de vida y nuestra posibilidad de mejor morir. Podemos mencionar como ejemplos la mayor expectativa de vida en la población general, el descubrimiento de tratamientos de diversas enfermedades en otro tiempo mortales o los múltiples recursos tecnológicos para

paliar el sufrimiento corporal y mental durante la vida. A pesar de todo esto, el miedo a la muerte sigue acompañándonos aunque mitigado por las esperanzas depositadas en futuros descubrimientos científicos. ¿Estas esperanzas pueden menguar el temor que sentimos frente a lo inevitable y temporalmente imprevisible de la muerte? ¿No pueden constituirse en una nueva religión basada en una fe ciega en la ciencia y la tecnología?

Si bien la tecnología intenta compensar ciertos desequilibrios entre el poder de la naturaleza y el de los hombres, en este afán compensador se pueden generar nuevos desequilibrios que nos acerquen más a la muerte, en lugar de alejarnos de ella. El uso irracional de los recursos naturales es un buen ejemplo al respecto.

¿Es posible que la tecnología, así como el accionar de Prometeo como portador de ésta, tengan la ambigüedad de ser buenos y malos al mismo tiempo? Entonces, ¿qué conflictos éticos enfrenta la humanidad en el momento de decidir qué uso hacer de la tecnología? Sostenemos como hipótesis que la tecnología presenta una ambigüedad y ambivalencia ya anunciadas en su momento en la persona y el accionar de Prometeo, en tanto su portador y donador.

Prometeo y el fuego o Prometeo precursor de la tecnología

En la obra de Esquilo, mientras Zeus reparte diversos privilegios entre los dioses, el titán Prometeo es el único en pensar en los intereses de los humanos. Toma partido por los mortales y adopta un papel de mediador entre ellos y los dioses. Prometeo roba el fuego, "maestro de todas las artes"¹ a los dioses y lo entrega a los mortales por el amor que siente hacia ellos, pero al muy alto precio de ganar la enemistad de todas las deidades. Zeus lo castiga por este acto encadenándolo a una roca donde un águila día tras día devora su hígado. Según sugiere H. Bauzá, al permitir que los mortales adquieran el germen de todas las "artes", Prometeo se convierte en un "precursor del progreso"². Gracias al fuego los humanos aprenderán numerosas artes y se verán frente a la posibilidad de transformar la naturaleza en su beneficio.

Prometeo relata en medio de su tormento todo lo que en realidad entregó a los mortales más allá del fuego, para que pudieran salir de

¹ Esquilo, *Tragedias. Prometeo encadenado*, Madrid, Ed. Gredos, Trad. Bernardo Perea Morales, 1986, v. 110 y ss.

su condición penosa y para transformarse en “seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos”³, según refiere el drama de Esquilo. Les enseñó también a interpretar las posiciones de las estrellas, los números, la escritura, la domesticación de las bestias y la construcción de navíos, con lo que rubrica su condición de “precursor del progreso”.

J.-P. Vernant menciona que las artes del fuego se desarrollaron fuera del medio doméstico, constituyendo los primeros oficios especializados, a la vez que recuerda que en la época clásica se estableció un vínculo entre tres divinidades y las artes del fuego: Atenea, Hefaiestos y Prometeo. En Atenas esta tríada simbolizó la función técnica y la categoría social de los artesanos⁴.

¿Cuál es el verdadero significado del fuego en cuanto potencia transformadora de la naturaleza y de la vida de los mortales?

Prometeo mismo se encarga de aclararnos este punto al expresar que a través de su acción hizo que los mortales “dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo”⁵, ya que la tecnología representada por el fuego aleja el miedo a la muerte porque ayuda a enfrentarla.

H. Bauzá explica que la figura de Prometeo podría representar una preocupación epicureísta *avant-la-lettre* puesta de manifiesto en su intención de liberar al hombre del temor a la muerte⁶.

También los hombres podrían enfrentar la muerte con menos temor ya que Prometeo, además de darles el fuego, puso en ellos “ciegas esperanzas”⁷. Por ser ciegas estas esperanzas, ¿podríamos deducir que habría un alejamiento de toda racionalidad? Esto entraría en contradicción con la claridad representada por el fuego en tanto iluminador de cierta inteligencia técnica como manifestación de un tipo de racionalidad. Hoy en día la humanidad parece haber depositado en la ciencia y en la tecnología similares “ciegas esperanzas” en

² H. Bauzá, *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, México-Buenos Aires, FCE, 1998.

³ Esquilo, *Tragedias. Prometeo encadenado*, *op. cit.*, v. 440 y ss.

⁴ J.-P. Vernant, “El trabajo y el pensamiento técnico”, en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 243.

⁵ Esquilo, *Tragedias. Prometeo encadenado*, *op. cit.*, v. 245 y ss.

⁶ H. Bauzá, *op. cit.*

⁷ Esquilo, *Tragedias. Prometeo encadenado*, *op. cit.*, v. 250 y ss.

tanto manifestación de cierto tipo de irracionalidad y en cuanto a la representación por parte de ésta de un poder ilimitado para cambiar las cosas. En contraposición con esta representación, somos testigos de que a pesar de haber desarrollado tecnologías que pueden aumentar nuestra expectativa de vida, la ciencia, sin embargo, no ha podido aún hoy torcer el destino trágico de la condición humana determinado por lo inevitable de su muerte.

De esta manera el fuego de Prometeo actúa como una tecnología compensadora del poder de los dioses. Pero las deidades se resienten frente a la actitud del titán. Ven como consecuencia de ésta un debilitamiento de sus propios poderes y al mismo tiempo la peligrosa posibilidad de la ruptura de un orden por ellos establecido. Este orden se manifiesta en un tipo de equilibrio que, a partir de la acción del titán, puede ser alterado por los humanos. Desde un punto de vista ecológico podríamos establecer un parangón con el equilibrio que la misma naturaleza brinda entre los seres y los elementos que la conforman. El acto de Prometeo abre la posibilidad de modificar tecnológicamente la naturaleza en favor del ser humano.

Si bien la tecnología permitiría manipular la naturaleza en beneficio de la humanidad, debemos atender a la posibilidad siempre presente de que esa manipulación se vuelva en contra del propio hombre. Atento a este riesgo, en la pieza de Esquilo, el coro advierte a Prometeo que "¡Nunca la voluntad de los mortales violará el plan armonioso de Zeus!"⁸. Hay un orden de la *phýsis*, una armonía que no puede ser alterada. En el caso de los dioses puede haber un interés en mantener dicho orden como forma de ejercer dominio sobre los mortales; sin embargo ¿en qué circunstancias alterar el orden podría ser visto como algo aceptable para el hombre? En el caso de la naturaleza existe un orden que contempla incluso la existencia de la propia muerte de los seres humanos. ¿Hasta dónde los hombres deberían respetar ese orden si existiera la posibilidad de alterarlo y en consecuencia no morir, o al menos oponer cierta resistencia a la muerte o, inversamente, tomar la decisión de morir cuando la voluntad de la persona así lo decidiera como en el caso de la eutanasia? El mismo Prometeo, frente a su infortunio y frente al dolor que el castigo de Zeus le imprime, expresa "¡Mejor es morir de una vez que sufrir con deshonra a lo largo de todos los días!"⁹. Este deseo de libertad para disponer de la vida y de la muerte expresado por Prometeo puede

⁸ Esquilo, *Tragedias. Prometeo encadenado*, op. cit., v. 550 y ss.

⁹ *Idem*, v. 750 y ss.

representar el deseo de los humanos de ser dueños de sus propias vidas. Un mensaje aparentemente implícito en el *Prometeo* de Esquilo parecería ser que la tecnología podría representar una herramienta, ahora en manos de los mortales, para el cumplimiento de dicho objetivo.

Para el citado J.-P. Vernant, Esquilo hace hincapié sobre algunos rasgos propios del hombre, entre los cuales se destaca la debilidad original que se manifiesta en el esfuerzo necesario para mudar de la condición de niño a convertirse en un adulto capaz de organizar y dominar la vida mediante el trabajo¹⁰. La tecnología podría entonces ser la forma ideada por los humanos para compensar esta debilidad de origen que tenemos frente a las fuerzas de la naturaleza. A pesar de esto debemos advertir, como mencionábamos en la introducción, que vivimos una época en la cual el desarrollo de la tecnología parece haber adquirido una lógica de desarrollo propia, que va más allá de la comprensión que podemos tener acerca de las consecuencias de su uso. Por lo tanto esta debilidad de origen puede convertirse con el tiempo en una capacidad de manipulación irracional de la naturaleza que termine atentando contra la conservación de la propia humanidad.

Ambigüedad y ambivalencia de la tecnología

¿Qué es la tecnología? R. Maliandi¹¹ explica que la tecnología es una forma altamente sofisticada de la técnica. Si bien toda tecnología es técnica, no toda técnica es tecnología ya que la tecnología es un sistema integrado por técnicas diversas y por un alto grado de información y metodología científica.

Debemos recordar que toda técnica contrapone lo natural a lo artificial y que cuando se habla de técnica, es imposible no pensar en instrumentos contruidos de manera deliberada¹².

La técnica y la tecnología actúan como compensación de los límites naturales del hombre; así, pues, cumpliendo con el objetivo de *Prometeo*, podrían servir para alejar el miedo a la muerte. En igual

¹⁰ J.-P. Vernant, "El trabajo y el pensamiento técnico", en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., p. 251.

¹¹ R. Maliandi, "El conflicto ético de la tecnología", en *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 82.

¹² *Idem*, p. 83.

dirección, la ética podría considerarse también como una forma de compensación de ciertas desigualdades pero esta vez entre los mismos hombres.

Según refiere R. Maliandi la técnica posee una particular ambigüedad y ambivalencia¹³ y en virtud de tales características produce instrumentos que tanto pueden favorecer la vida, cuanto perjudicarla¹⁴. En esta nueva significación, la técnica y la tecnología ya no deberían hacernos perder de vista el miedo a la muerte, sino que en determinadas circunstancias vinculadas con el uso que hacemos de ellas, ese miedo debería actuar hasta como un posible llamado de atención frente al peligro que nosotros mismos somos capaces de crear.

Compensación significa recuperación de un equilibrio. Hay en la especie humana un desequilibrio inicial, ecológico (en el sentido de la relación del hombre con su medio ambiente) por el que los recursos naturales resultan deficientes ante el peso de las necesidades vitales. En este contexto, y con la finalidad de llegar a un nuevo equilibrio, la técnica da lugar a un nuevo desequilibrio, esta vez no ecológico sino de carácter ético. Esto sucede porque se rompe el equilibrio natural entre los instintos de agresión intra-específicos propios de la especie y los de inhibición de esa agresión. Para entender esto último, debemos mencionar que los etólogos han demostrado cómo los instintos inhibitorios son tanto más fuertes y efectivos cuanto más mortíferos son los órganos de agresión (zarpas, colmillos, cuernos, etc.) propios de las diversas especies. En los animales que carecen de estas armas naturales, como es el caso del hombre, los instintos inhibitorios de agresión son proporcionalmente escasos. El carácter ambivalente de la técnica permite que al recuperarse el equilibrio ecológico se rompa el equilibrio etológico. Los etólogos explican la génesis de la moral como el intento cultural por recobrar aquel equilibrio. La moral cumpliría una función compensatoria de los defectos instintivos en el área inhibitoria de la agresión intra-específica¹⁵.

Añade Maliandi que como las compensaciones —tanto en lo biológico, cuanto en lo cultural— suelen hacerse en exceso, esta sobreabundancia llevaría a la aparición de nuevos desequilibrios¹⁶. Se

¹³ El Diccionario de la Lengua Española (Real Academia Española, 22ª ed), define lo *ambiguo* como algo incierto o dudoso y la *ambivalencia* como la condición de lo que se presta a dos interpretaciones opuestas

¹⁴ R. Maliandi, "El conflicto ético de la tecnología", en *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, op. cit., p. 84.

¹⁵ *Idem*, p. 85.

¹⁶ *Idem*, p. 86.

presenta de este modo una ambivalencia axiológica ya que la técnica es buena en la medida en que permite la superación de límites, y mala en tanto que impone al hombre nuevos límites. Desde el punto de vista de los valores es positiva porque nos ofrece cierta cuota de poder frente a la naturaleza, pero negativa ya que nos aparta de nuestra imprescindible sustentación natural en la medida en que contribuye a la destrucción de la naturaleza.

Por otro lado conviene tener presente que este poder no se limita solo al dominio de la naturaleza, sino que se extiende incluso al dominio de unos hombres sobre otros. Esta ambivalencia aumenta con el desarrollo de la técnica y, sobre todo, con su moderna derivación en tecnología.

Si se valora la técnica sólo por su uso explícito, podremos concluir que la bioingeniería genética es buena si sirve para desarrollar nuevos tratamientos para determinadas enfermedades y mala si se la utiliza, por ejemplo, para clonar seres humanos. Esto puede resig-nar una actitud crítica permanente que debemos tener con respecto a la técnica y la tecnología que en sí mismas tienen la ambigüedad axiológica de ser buenas y malas a la vez y no sólo dependiendo del uso o de en manos de quien estén.

Ya no se trata de la capacidad de reflexionar sobre la técnica, la tecnología y sus posibles defectos. Ahora comienzan a advertirse también los límites de esa capacidad de reflexión ya que la técnica y la tecnología, automatizadas en su propio desarrollo, parecen escapár-senos de nuestra comprensión y, lo que es más grave, de nuestro control.

La ingeniería genética y la inteligencia artificial, por ejemplo, nos revelan nuevos riesgos que en realidad parecen estar en nosotros ya que no sabemos cómo funciona esa nueva clase de inteligencia técnica, "porque ya no nos pertenece"¹⁷. Manejamos cada vez más aparatos, pero cada vez sabemos menos acerca de cómo funcionan. La técnica y la tecnología han generado en el ser humano lo que Prometeo llamara *ciegas esperanzas* que se depositan en algo que no se termina de entender de manera plena.

Ya no hay una conciencia general de la técnica sino fragmentos muy especializados de ella, restringidos a los expertos. Pero precisamente los expertos se desinteresan cada vez más de la significación de la técnica y de su relación con la naturaleza. Pero, por otra parte, no deberíamos delegar la responsabilidad de la toma de decisio-

¹⁷ *Idem* anterior.

nes exclusivamente en los expertos pues éstos no representan los intereses del conjunto de la comunidad

Si bien la técnica trabaja con lo artificial, este trabajo se basa de modo indispensable en el conocimiento de las leyes naturales. La pregunta que se hace Maliandi es hasta dónde conocemos realmente esas leyes¹⁸. Este interrogante nos lleva a replantearnos que ya no se trata de tener *ciegas esperanzas*, bajo la forma de una fe en el lado positivo de la tecnología, sino de visualizar y enfrentar los conflictos que se presentan como immanentes al propio desarrollo tecnológico. Así, el citado estudioso se pregunta si en realidad no ha faltado siempre una conciencia acerca de dicha ambivalencia.

Un camino posible para resolver, o al menos, mitigar las manifestaciones del conflicto ético de la tecnología consistiría en evitar cualquiera de las actitudes extremas frente a ella, es decir, tanto el deslumbramiento y el incondicional aplauso (en la forma de *ciegas esperanzas*), cuanto el espanto y, con él, la tecnofobia que lleva a impugnar todo nuevo descubrimiento técnico. En ese sentido subraya que "la técnica es una forma específica de saber, y la oposición al saber se llama oscurantismo (...) El ataque al saber constituye un ataque a la naturaleza humana, que es una naturaleza racional. En tal caso impera la arbitrariedad y se retrocede a estadios previos a la adquisición del pensamiento crítico"¹⁹.

Ambigüedad y ambivalencia en Prometeo

Volviendo al mito de Prometeo, según Louis Séchan, el hecho de domesticar el fuego implicó la protección del ser humano desguarnecido desde un punto de vista material²⁰. Prometeo, en tanto donante del fuego, fue visto como el bienhechor de la humanidad —ya que enfrentó el poder hostil de la divinidad— y, al mismo tiempo, como un individuo sufriente merecedor, por ese gesto, de un largo suplicio. Lo trágico del Prometeo de Esquilo clavado a un peñasco reside en la naturaleza del beneficio que otorgaba a los humanos que en sí mismo implicaba un castigo ya previsto. Ahí lo trágico. La conducta de Prometeo fue, en consecuencia, al mismo tiempo bondadosa y sufriente. Ahí también lo ambivalente en la conducta del titán.

¹⁸ *Idem*, p. 88.

¹⁹ *Idem*, p. 89.

²⁰ L. Séchan, *El mito de Prometeo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964, p. 7.

Si bien Prometeo representaba el odio a una religión ya instituida, al mismo tiempo parecería haber representado el anticipo —según Séchan— de una nueva religión. Algunos interpretaron su figura como el anuncio de ciertas ideas desarrolladas luego por el cristianismo, empero no debemos perder de vista la posibilidad de que esta nueva fe haya representado simplemente los anhelos depositados en la ciencia como una suerte de religión del progreso²¹. A raíz de este punto es interesante mencionar que el Prometeo de Hesíodo había ofrecido características contrapuestas a las de la posterior versión esquiliana. En esa confrontación nos enfrentamos con una nueva ambigüedad: si para Esquilo Prometeo representó el progreso, para Hesíodo significó, en cambio, la decadencia de la humanidad. Recordemos que en la versión del trágico, después de ciertas disidencias acaecidas entre los humanos y los dioses, Prometeo engañó a Zeus mediante un ardid. En el momento en que hombres y dioses sellaban con un sacrificio la distribución de beneficios que a cada uno les correspondería, el titán engañó a Zeus logrando que los hombres se quedaran con la mejor parte de la víctima sacrificada. Al percatarse el dios de la estratagema de Prometeo se enfurece con el titán y priva a los humanos del fuego. Prometeo, a través de un segundo ardid, vuelve a engañar al olímpico, entregando el fuego a los hombres, oculto en el hueco de una férula. Enterado Zeus de la nueva estratagema decide castigar otra vez a los protegidos de Prometeo con el envío de un nuevo flagelo: la mujer. De ella provendrían, según Hesíodo, todas las desdichas que agobiarían de ahí en más a los mortales²². Vemos aquí cómo dos aspectos contrapuestos —el progreso y la decadencia— se enlazan en Prometeo según la visión propuesta por dos autores. La ambigüedad y ambivalencia que observamos hoy en la tecnología parece prefigurarse en la imagen de Prometeo a través de las dos diferentes versiones del mito que he mencionado.

Los hombres que recibieron el don del fuego son presentados de distinta manera según el autor que los haya descripto. En el caso de Hesíodo, se habló de una edad de oro primitiva, donde los hombres gozaban de los privilegios divinos; en Esquilo, en cambio, se insistió en la condición miserable de los primeros hombres y en la necesidad de redimirlos. En el primer caso el fuego sólo trajo desgracia; en el segundo, se lo vio como la antesala del progreso. Volviendo al pensamiento de Maliandi, si viéramos la tecnología —o el fuego— exclusiva-

²¹ *Idem*, p. 13.

²² *Idem*, p. 19.

mente como un recurso benefactor de una humanidad desdichada y menesterosa, o como un factor responsable de desdicha en el caso de una humanidad que todo lo tiene pero siempre va en busca de más sin medir las consecuencias, estaríamos reduciéndola a una cualidad de buena o mala de acuerdo con las consecuencias de su uso y perderíamos de vista el hecho de que en sí misma, la tecnología es buena y mala al mismo tiempo, es decir es ambigua y ambivalente.

Conclusiones

Si bien hemos hecho mayor hincapié en la versión de Esquilo, las distintas versiones del mito de Prometeo nos han mostrado las ambigüedades propias de su protagonista en su carácter de portador y donador del fuego. Estas características de Prometeo ya anunciaban el aspecto ambiguo y ambivalente que posteriormente identificaríamos en la tecnología. Esta exégesis pone de relieve la capacidad explicativa que el mito puede llegar a tener en relación con ciertos hechos o características de nuestra vida actual.

Con la mención de este antecedente mítico, pareciera ponerse de manifiesto que ya desde los comienzos de nuestra cultura se percibía el riesgo de que la tecnología estuviera en manos de los hombres. En respuesta a esta relación conflictiva, Louis Séchan ha llegado a la conclusión de que el hombre debe moderarse, debe ejercer un autocontrol a través del paciente aprendizaje de una virtud suprema: la sabia moderación²³. El mito nos enseña que en contra de esta moderación, Prometeo parece haber mostrado cierta desmesura en su proceder, complementada por la actitud de Zeus al dar una respuesta sumamente violenta al accionar del titán.

Estableciendo un paralelismo con el ejemplo mítico-legendario de la relación conflictiva entre Zeus y Prometeo, vemos que en nuestro tiempo se requiere también establecer un nuevo equilibrio entre la naturaleza y una tecnología con capacidad de modificarla. Una vía puede ser controlar el poder de la tecnología a partir de una mejor comprensión de cuál es la necesidad que tenemos de ella y de las consecuencias que se asocian a su uso. Esto último hace referencia a la implementación de un cálculo racional acerca de las verdaderas implicancias del desarrollo tecnológico. De esta manera podríamos reemplazar las *ciegas esperanzas* en la tecnología, mediante un uso

²³ *Idem*, p. 42.

racional de la misma. El propósito esgrimido por Prometeo de alejar el miedo a la muerte no se logrará a expensas de estas ciegas esperanzas. Aceptar, al modo epicúreo, que nuestra naturaleza humana sigue siendo finita debería ser el primer paso. Las ciegas esperanzas sólo pueden llevar a un desmedido acto de fe en la ciencia y la tecnología, lo cual las convertiría falsamente en nuevas religiones.

La tecnología ha servido y sigue sirviendo para aumentar nuestra expectativa de vida y la calidad de la misma. Sin embargo, por la ambigüedad y ambivalencia que he referido, representa un peligro real e inminente capaz de ocasionar nuevos desequilibrios e inclusive, en algunos casos, acelerar la muerte. Sólo pensar en nuestra historia reciente y en el uso deletéreo que se ha hecho —y se sigue haciendo— de la tecnología, por ejemplo, al ponerla al servicio del desarrollo armamentístico, nos dan una pauta de esos riesgos. Para contrarrestar estos peligros es necesario alcanzar una suerte de armonía con la naturaleza y también entre nosotros mismos como especie. De esta manera, si bien la muerte seguirá existiendo y muy probablemente también el temor a ella, al menos no seremos los responsables de ocasionarla, a la vez que podremos seguir desarrollando mecanismos para el mejoramiento de nuestra calidad de vida.

Para Maliandi, a la ética le corresponde la difícil tarea de hallar instancias que eviten nuevos desequilibrios tanto ecológicos cuanto etológicos, o que, al menos, tenga la capacidad de compensarlos cuando aquellos se produzcan. En la medida en que podamos comprender esta lógica en la producción de conflictos, seremos capaces de anticiparnos de alguna manera a la aparición de los mismos²⁴. La comprensión de esta lógica requiere que la discusión ética tenga un lugar cada vez más importante en los programas de formación de los futuros científicos y de aquellos que en sus respectivas profesiones empleen o desarrollen herramientas tecnológicas.

En Esquilo el corifeo aconsejaba a Prometeo moderación cuando le proponía: “No ayudes a los mortales más allá de la justa medida”²⁵.

Esta justa medida que Prometeo no supo hallar es la que también debemos seguir buscando en la relación que sostenemos con la naturaleza a través de la tecnología. La consecuencia de esta pérdida puede fortalecer cada vez más nuestro destino trágico; el recupe-

²⁴ R. Maliandi y O. Thüer, “Los principios bioéticos y la biotecnología”, en *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, pp. 238-239.

²⁵ Esquilo, *Tragedias. Prometeo encadenado*, op. cit., v. 505 y ss.

rarla puede significar poner en nuestras manos la decisión y la responsabilidad moral de definir qué tipo de mundo queremos para las generaciones que nos sucedan.

Bibliografía consultada

- Bauzá, H. F., *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, México-Buenos Aires, FCE, 1998.
- Esquilo, *Prometeo encadenado*, en *Tragedias*, trad. B. Perea Morales, Madrid, Gredos, 1986.
- García Gual, Carlos, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1979.
- García Pérez, David, *Prometeo. El mito del héroe y del progreso*, México, UNAM, 2006.
- Maliandi, R., "El conflicto ético de la tecnología", en *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos- Ediciones de la UNLa, 2006.
- Maliandi, R. y Thüer, O., "Los principios bioéticos y la biotecnología", en *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2008.
- Séchan, Louis, *El mito de Prometeo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964.
- Vernant, J.-P., "El trabajo y el pensamiento técnico", en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 242-301.

En la redacción de este trabajo agradezco las sugerencias del Prof. Hugo F. Bauzá.

LA RUSIDAD: DOS VISIONES ACTUALES

OLEG MIKHNO

Frente a toda disertación, es legítimo que los asistentes se pregunten: ¿por qué y para qué el orador expresa este mensaje? Es válido que cada uno de los invitados arriben a sus propias conclusiones. Pero también es razonable que el expositor formule su propia explicación a tales interrogantes. En el caso de este encuentro, luego del desarrollo de la temática que nos convoca, habré de brindar muy sintéticamente los fundamentos y la razón de ser de las ideas que se habrán de exponer.

Para llegar a la cuestión de fondo, dos visiones posibles sobre la rusidad —la rusidad ontológica y la rusidad autóctona—, resulta necesario estructurar el marco en el cual habrán de desarrollarse las ideas centrales de este encuentro. En tal sentido, el punto de partida de estas consideraciones se halla vertebrado en la íntima y personal aspiración a que sirvan, aunque más no fuere en una infinitesimal medida y como un pequeño aporte, como un ladrillo más en la construcción de esa obra que representa la más plena realización del ciclo evolutivo de la humanidad.

Es que éste, como todo ciclo vital, habrá de cumplir inexorablemente la parábola que alcanza y define a todos los ciclos vitales: es decir, su nacimiento, su cenit, y su extinción. Y estos ciclos pueden desarrollarse alcanzando su mejor posibilidad de realización, cual es la plenitud, o expresiones de jerarquía menor. Si bien ello depende de una multiplicidad de factores, muchas veces imponderables, en el caso de la vida del hombre resultan condición *sine qua non*, al margen de las contingencias, la sabiduría —en cuanto expresión suprema de la razón— y la voluntad para realizar la propia plenitud.

En el caso de la Humanidad, ciclo vital omnicomprensivo de todos los pueblos y culturas, la plenitud del proceso será posible en la medida en que incorpore a su desarrollo el ordenamiento moral que fuera desplazado de gran parte de la civilización humana por una "libertad irresponsable y suicida".

De ser alcanzado este objetivo, la plenitud habrá de reflejarse en lo cuantitativo y en lo cualitativo. El *quantum*, el primero de estos aspectos, queda representado por el mayor alcance temporal del proceso, el nivel más alto en el que ubiquemos el cenit de la parábola en el ciclo evolutivo de la Humanidad. Cuanto más alto podamos llevar la cima de la parábola, mayor tiempo de vida habremos de aportar a este ciclo vital. Lo cualitativo, por las mejores condiciones de vida que podamos ofrecer al individuo en lo relativo a su alimento, su *hábitat*, y su salud. Es decir, la materialidad, el *abstractum* de la existencia humana.

Pero en ambos casos, habrá de apelarse a las mejores reservas de la sabiduría para administrar prudentemente las dos coordenadas básicas sobre las que se estructuran todos los procesos vitales: el tiempo y el espacio.

Hasta ahora, la naturaleza del primero nos es desconocida. Pero el espacio terrenal se va empequeñeciendo a pasos agigantados, urgido por la expansión demográfica con caracteres de progresión geométrica, sin que pueda pensarse hasta ahora en habilitar otros espacios aptos para la vida humana en nuestro sistema planetario.

Los recursos no renovables se van extinguiendo aceleradamente; mientras que los ciclos temporales de los renovables, a pesar de ser relativamente regulares y temporalmente mensurables, se van reduciendo con relación al *tempo* impuesto por la celeridad de la tasa de expansión demográfica. Dentro de poco tiempo la Humanidad estará integrada por 10.000 millones de individuos.

En este marco, la Humanidad se halla frente a una dicotomía, y debe optar entre apelar a todas sus capacidades morales y sapiencia de construcción para elevar el cenit de la parábola, buscando su mayor extensión temporal; o en su defecto, admitir que ya se halla en el descenso, en el camino franco hacia el fin del ciclo.

Ante tal escenario, las culturas e identidades culturales de los pueblos cobran un rol protagónico, puesto que pueden realizar un significativo aporte en favor de la convergencia humana hacia la plenitud. Cada identidad cultural, en su vertebración total, conlleva un núcleo de rasgos de naturaleza noble, vigorosos, vitales, que conforman una personalidad antropológicamente distintiva.

Tales aspectos, de vocación imperecedera y significación vital, resultan material necesario en la construcción de las identidades culturales; aspectos sin los cuales ninguna de ellas, particular y concreta, se alcanzaría a sí misma, no lograría su ser y su tiempo –*Sein und Zeit* al decir de Heidegger– carecerían de entidad propia.

Estos aspectos vitales son los que cada sociedad, cada identidad cultural pueden aportar en favor de aquella plenitud del conjunto humano, y por vía de consecuencia favorecer al proceso evolutivo de la Humanidad. La nobleza de los materiales aparece como requisito necesario para la calificación de la obra definitiva.

En estos tiempos en que las identidades y culturas de los pueblos se hallan amenazadas por el vendaval globalizador, con el desplazamiento de vitales y jerarquizadas expresiones culturales, con la consiguiente sustitución por concepciones de cuestionable raigambre estética, carentes de sustancia vital, y faltos de vigor identitario, pareciera oportuna la reflexión sobre el camino que los pueblos pueden optar en su tránsito hacia la organización mundial próxima: seguir de la mano con la propuesta gregaria de la globalización; o vertebrar un proceso armónico de confluencia mundial, sobre la base del respeto por las identidades de los pueblos y sus culturas, con el propósito de estimular aquella plenitud del proceso vital de la Humanidad.

En tal contexto, habremos de referirnos a la rusidad, en cuanto fenómeno que expresa –o al menos pretende expresar– la identidad cultural de un pueblo cuya historia milenaria nos muestra una multiplicidad de procesos de distinta naturaleza, convergentes en un proceso totalizador que, por sus peculiaridades, ofrece diferentes visiones para su análisis y comprensión.

En este caso, he de referirme a dos de ellas, desde una perspectiva contemporánea: la visión de un ruso de la diáspora radicado en la Argentina, a partir de la experiencia familiar del exilio; y la que puede significar para el ruso contemporáneo ubicado en su propio territorio, la Federación de Rusia.

Para dimensionar debidamente la visión de un integrante de la diáspora, resulta necesario tener presente que a nuestro país, la República Argentina, llegaron emigrantes de Rusia, pero también hubo dos oleadas de exiliados: la primera, después de los sucesos rusos de 1917 –unas dos mil personas–, y la segunda, cercana a las diez mil, arribada como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial.

Resulta destacable la diferencia orientadora que se observa entre las categorías del emigrante y el exiliado ruso: el primero deja su país en busca de nuevas perspectivas, generalmente económicas; en tanto que el exiliado es expulsado por persecuciones, por lo general, de carácter político. Asimismo, los niveles culturales difieren en cada caso: el exiliado, mayoritariamente, aparece con destacables niveles intelectuales, cosa no tan frecuente en el inmigrante.

Este mismo fenómeno se observó marcadamente en la primera ola de rusos arribados a la Argentina a principios del siglo pasado, con predominio de campesinos que buscaban trabajo, y que no dejaron huella relevante en nuestra sociedad; en cambio, la diáspora rusa del exilio dejó diseminadas en todo el mundo las semillas de sus potenciales en el desarrollo intelectual y cultural. Así vemos, como ejemplo, en el campo de la filosofía, a Nicolás Berdiayev, Serguey Bulgakov, Nikolay Losskiy.

En la literatura: Iván Bunin (Premio Nobel en 1933), Dmitry Merezhovskiy (autor de biografías de Dante Alighieri y de Leonardo da Vinci) o el novelista A. Nobokov.

Entre compositores musicales encontramos a Igor Stravinsky, Serguey Prokofiev, Alexander Glasunov o, entre otros, Serguey Rachmaninov.

Entre los cantantes líricos, se destacaron Fiodor Shalapin y Nicolay Gueda.

Dentro de los científicos, se hallan los premios Nobel Ilia Prigorshin y Leontiev, el astrónomo Nicoláy Stoyko, el inventor del helicóptero Igor Sikorskiy o el inventor de la televisión Zvorykin.

También se destacaron el sociólogo Pitirim Sorokin (padre de la sociología norteamericana); el historiador Rostovzev (cuya obra *Roma* fue traducida y publicada en Buenos Aires por la editorial EUDEBA en 1968).

En el campo de la coreografía encontramos al famoso bailarín Nijinskiy, a Ana Pavlova, Serguey Lifar, Balanchine y a Serguey Diaguilev.

Como directores de cine y artistas se destacaron los rusos Jack Taty, Roger Vadim, Sacha Distel, Marina Vlady.

En menor escala fue la impronta de los exiliados que llegaron a la Argentina a partir de 1917: ejemplo de ello fue el influjo dejado por el ballet clásico ruso, que arribara desde Francia a fines de la década del '20 del siglo pasado, y que dejó profundas raíces en el gran ballet argentino. Recordamos, entre otros, los nombres de Tamara Griegorieva, Elena Smirnova, Benois, Andreev.

En el campo de las ciencias se destacaron el biólogo marino Stepan Boltovsky —investigador del CONICET— y, entre otros, el ingeniero teniente general del Ejército Imperial Ruso Alexey von Swartz, héroe de la guerra ruso-japonesa de 1905, quien se desempeñó como docente en el Colegio Militar y dictó cursos en la Escuela Superior de Guerra. Como nota anecdótica, se recuerda a Vladimiro Dobrovolskiy, uno de los cinco “pioneros de la Antártida”, quien

integró la primera expedición argentina al continente blanco en 1924.

Después de la Segunda Guerra Mundial, llegó a la Argentina la segunda oleada de exiliados rusos. La mayoría tenía estudios terciarios y dominio de varios idiomas. También llegó un arzobispo de la iglesia ortodoxa rusa junto a más de una decena de sacerdotes. En poco tiempo se construyeron iglesias y se organizó una vida religiosa regular, como jurisdicción eclesial de la iglesia Ortodoxa Rusa en el Extranjero, en ese entonces con sede en New York, registrada localmente como "Iglesia Ortodoxa Rusa en la Argentina" en la Cancillería de nuestro país.

En este contingente, llegó también un significativo número de ex militares rusos. Ocho generales, decenas de coroneles, más de cuarenta Caballeros de la Orden Militar de San Jorge (máxima condecoración militar actualmente reestablecida en la Federación de Rusia).

También se formaron la Asociación de ex Cadetes Militares de Rusia y un Círculo Naval compuesto por una veintena de oficiales de la Flota de Guerra Imperial Rusa.

Un importante número de intelectuales y escritores rusos editó sus obras en el idioma natal, entre los que se destacaron Igor Andruschkiewitsch y Bogdanovich, Solonievitch.

De igual modo sobresalieron empresarios como Mihanovich, quien fundara la primera comunicación fluvial regular entre Buenos Aires y Montevideo; Vucassovich, quien fuera cónsul del imperio ruso en la Argentina en la primera década del siglo pasado (como dato anecdótico, una de sus nietas resultó una de mis profesoras en el ciclo secundario de enseñanza).

En el campo de la Judicatura, se desempeñó como Juez de cámara civil y comercial federal Evgueny Bulygin, hasta hace algunos años.

En el periodismo, se recuerda la destacada actuación de Nicolás Kazanzew, como periodista de campo en el teatro de operaciones de la guerra de las Malvinas. Dato anecdótico del esfuerzo de Nicolás Kazanzew en su aporte a la rusidad del exilio, es que logró el apoyo de Alexander Solzhenitsin —al que entrevistara en su exilio en Vermont— para que se siga editando el periódico *Nasha Strana* (*Nuestro país*), periódico en idioma ruso en la ciudad de Buenos Aires.

En el campo científico y tecnológico, en esta segunda ola se destacaron el Ing. Vladimir Knirsza que colaboró en la construcción del aeropuerto Ministro Pistarini; el coronel del ejército argentino Sergio

Bobrowsky, traductor oficial del idioma ruso del entonces presidente Perón, el especialista en coherencia balística, arquitecto y artista plástico Oleg Mikhnó von Steinbrücke, mi padre, quien en el campo de la defensa nacional fue el creador del sistema misilístico "Pampero". Como arquitecto fue quien diseñó el Templo de Todos los Santos de Rusia, a la vez que realizó la mayor parte de los íconos de ese templo —el segundo en importancia arquitectónica ortodoxa en nuestro país luego de la iglesia del parque Lezama—.

En este marco, la visión de la *rusidad*, por parte de quienes emigraron después de los sucesos de 1917 o luego de la Segunda Guerra Mundial, cual fue el caso de mi familia, resulta de claridad meridiana. Ser ruso significa haber nacido en una cultura e historia milenarias, junto a tradiciones familiares convergentes de esas dos fuentes. Sumado a ello el idioma y la práctica del culto ortodoxo ruso que sellan indeleblemente un vigoroso sentido de pertenencia a esa oleada migratoria proyectada a lo largo de generaciones.

Fue fácil saberse ruso en la diáspora. Serlo, resultaba una consecuencia natural y necesaria de esa historia y de esa cultura. No hacía falta, siquiera, haber vivido en Rusia. Los íconos se hallaban en los lugares hogareños que correspondía, el rezo cotidiano del Padre Nuestro, las referencias históricas de la *rus de Vladimir*, Alexander Nevsky, Iván el Terrible, la batalla de Borodinó, Ekaterina la Grande, Pedro I, las obras de Gogol, Dostoiewski, Pushkin, Tchaikowsky con su "Obertura 1812" representando la derrota de Napoleón, la voz de Shaliapin, las antiguas romanzas rusas entonadas por mis padres en las reuniones familiares, las misas dominicales, el templo de Todos los Santos de Rusia, la celebración de la Gran Pascua Rusa con su procesión tradicional.

Era imposible no sentir la presencia de la rusidad en tal marco. No había posibilidad de duda alguna sobre su significado. Tal vez esta percepción resultaba tan vigorosa por la necesidad de reafirmar la identidad propia en una idiosincrasia y cultura diferentes, cual era la del país que nos había brindado su hospitalidad.

Como en todas las comunidades, podía haber diferencias de naturaleza diversa entre sus integrantes: visiones políticas no coincidentes, la necesidad —o no— de regresar a la Patria, la organización de la diáspora en diferentes instituciones y estructuras sociales. Pero no había divergencias respecto de la rusidad, consecuencia necesaria de mil años de historia.

Seguramente, la percepción de la rusidad vernácula (la de los rusos que habitan la Federación de Rusia) tiene otros caracteres. El

proceso de siete décadas iniciado en 1917 diseñó, a partir del dogma, un novedoso vínculo de pertenencia. Fue la instalación del “hombre nuevo soviético”, enfrentado a una naturaleza de raíz ontológica.

Por una decisión humana, se pretendió borrar los orígenes y la idiosincrasia de un pueblo, a la vez que se denostó el pasado común. Las jerarquías acuñadas a lo largo de siglos fueron descalificadas y se instalaron nuevos paradigmas culturales y sociales.

Con este marco, se trató de articular un nuevo vínculo de pertenencia común, en un ensayo, quizá, desconocedor de los caracteres de la rusidad “profunda”. El análisis de este proceso excede el marco de estas reflexiones, pero de todos modos vale la pena referir al padre jesuita Rafael Sáenz, un profundo conocedor del alma y la religiosidad rusas, que en un riguroso trabajo, *De la rus de Vladimir al hombre nuevo soviético*, descarna ese forzado proceso.

Solamente me permitiré recordar dos episodios indicadores de la artificiosidad ontológica del “hombre nuevo”: en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, y ante la necesidad de la defensa, el pueblo es convocado con la renuncia implícita al apotegma “la religión es el opio de los pueblos” y la instalación del Patriarcado de Moscú de la Iglesia Ortodoxa, reconocimiento insoslayable de uno de los rasgos más vigorosos de la rusidad, cual es su profunda fe religiosa. El segundo ejemplo está dado en el mismo marco histórico, cuando la convocatoria militar apela a defender la “madre Rusia”, otro de los símbolos fundacionales del “alma rusa”.

Este sistema que pretendió construirse encorsetando los potenciales propios de una idiosincrasia, habría de agotarse por carencia de savia vital. A partir del *rasval* (desmoronamiento, desplome) del sistema, se extingue el ensayo identitario del “hombre nuevo”. De tal modo, los otrora ciudadanos soviéticos quedan huérfanos de identidad, apelando a la reconstrucción de la rusidad.

La evolución de este proceso reconstructivo encierra severos condicionantes endógenos y exógenos: por una parte, en primer término, se destaca la lógica dificultad de adaptación de quienes estuvieron adoctrinados en un determinado vínculo de pertenencia, el que sorpresivamente les fuera arrebatado. En segundo, la pesada carga de comenzar a reconocerse en una historia milenaria que les fuera negada y en una simbología cultural descalificada por el adoctrinamiento y la formación de aquel hombre nuevo. Deberán pasar algunas generaciones hasta que los mil años de historia sean asimilados naturalmente por la rusidad vernácula.

Seguramente el transcurso generacional habrá de ser el remedio para construir un panorama cultural integrado con paradigmas históricos debidamente rehabilitados, y con los elementos novedosos que sean asimilados por la idiosincrasia rusa. Pero también corresponde tener presente un elemento externo que incide en la visión de la rusidad autóctona: se trata de la globalización.

Después de décadas de limitaciones en la relación con otras culturas, se producen dos fenómenos que conmueven la estructura de vinculación para el ruso vernáculo: el citado *rasval* y la desaparición de las fronteras comunicacionales debida a la irrupción de *Internet*.

De este modo, en forma masiva, Rusia es invadida por nuevos paradigmas que proponen una innovación en el carácter de sus habitantes. El irracional consumismo y algunas pautas culturales foráneas de dudoso gusto y cuestionable jerarquía estética van cobrando presencia y cotidianeidad en ese escenario que de alguna manera había sido preservado a tales orientaciones.

Esas novedosas formas y modos culturales encuentran suficiente permeabilidad en quienes se vieron obligados de manera abrupta, a la ardua tarea de reconstruir su identidad colectiva y sus vínculos de pertenencia frente al desconcierto identitario. Con todo, la rusidad medular, decantada a través de toda su historia, sigue latente, larvada, esperando su renacimiento.

La vida y testimonio de Alexander Solzhenitzin significan un ejemplo de tal existencia ontológica, si bien la entidad titánica de *Sacha* (Alejandro) trasciende el localismo de origen.

Este “peregrino de las estrellas”, como se llamaba a sí mismo, merece una consideración *extra ordine* en estas reflexiones, no solo por su significación en la rusidad ontológica, sino también por su mensaje universal, el que se entronca con aquella idea del mejor aporte que cada pueblo, desde su cultura, pueda sumar para el logro de la mejor plenitud del género humano en su conjunto.

Alejandro Solzhenitsin fue modelado con las promesas del hombre nuevo, mas al sentir la opresión a su dimensión trascendental —la del espíritu— se rebela contra el régimen, pagando tal osadía con el confinamiento en el Gulag.

En el contexto de estas ideas, es indicativo el derrotero de este profeta que, luego del reconocimiento de Occidente por sus pensamientos, ideas y valentía de haber criticado al régimen soviético desde sus mismas entrañas, tuvo el coraje y honestidad intelectual de señalar a quienes lo acogieron en su exilio sobre las acechanzas de la vida occidental carente de espiritualidad.

Vuelve a Rusia luego del *rasval*, despidiéndose físicamente hace un par de años, sin haber sido comprendido ni reconocido, ni siquiera en su terruño por sus esfuerzos por elevar la cima del proceso vital de la humanidad.

La definitiva entidad de Solzhenitsin trascendió la rusidad medular, para ocupar espacios de universalidad, clamando contra el eclipse moral del mundo, que por tal actitud no quiso reconocerlo. En esta dimensión suprema, fue quien nos reveló los horrores de la conciencia humana privada de su espiritualidad, no solamente en el escenario de aquel hombre nuevo, sino que también advirtió sobre los horrores de un occidente prometeico —como lo definiera el Padre Sáenz— renunciante de la espiritualidad, entregado a una “libertad irresponsable y destructiva”, inflingiéndose la más horrible de las mutilaciones, cual es la renuncia voluntaria al espíritu, en la búsqueda insaciable de la satisfacción material, y en una exaltación de la libertad sin más límites que los impuestos por el derecho positivo.

Cuando ya galardonado con el Premio Nobel, y durante su exilio en Vermont (EE.UU.), fuera invitado a exponer sus ideas en la Universidad de Harvard, expresó: “he pasado toda mi vida bajo un régimen comunista y puedo asegurarles que una sociedad que carece de una escala legal objetiva, es efectivamente terrible. Pero una sociedad sin más escala que la legal tampoco es digna del hombre. Una sociedad fundada en la letra de la ley y que nunca llega más allá está reprimiendo las más elevadas posibilidades humanas”.

Sacha Solzhenitzin no sólo fue uno de los paradigmas fundamentales de la rusidad ontológica, sino también quien previno desde su esencia rusa al Occidente entregado a la obtención de una felicidad de jerarquía menor a través de un progreso material y tecnológico, carente de sentido moral, con su consiguiente destino hacia el desaliento, la náusea y la nada.

Paradójica y premonitoriamente, en aquel discurso de Harvard de la década de los 70, cuando aún no se podía prever el *rasval* del hombre nuevo, ni la adopción post-perestroika de ciertos rasgos caracterológicos y culturales de Occidente, advertía *erga omnes*, pero también a Rusia que “Hemos puesto demasiadas esperanzas en las reformas políticas y sociales y sólo para darnos cuenta de que hemos sido privados de nuestra posesión más valiosa: nuestra vida espiritual”.

Sirva este recuerdo del “Peregrino de las estrellas” para visualizar aquella idea que postulé al comienzo acerca del aporte original que cada pueblo, cada cultura podían ofrecer para el logro en pleni-

tud del ciclo evolutivo humano. Solzhenitzin, paradigma de la rusidad ontológica, constituye una muestra cabal del sustento de esta tesis.

Después de la hojarasca dogmática del hombre nuevo y el vendaval aperturista de la post-perestroika, Rusia estará en condiciones de reencontrarse con su esencialidad milenaria y aportar su contribución identitaria a la calificación jerárquica del proceso universal.

Habrà de reconstruirse la nueva rusidad ontológica que seguramente será una síntesis entre el aporte histórico, lo agregado en el período del hombre nuevo –sirva como ejemplo de ello la significación pictórica y trascendencia universal del constructivismo de la década del '20 del siglo pasado, los cosmonautas Yuri Gagarin y Valentina Tereshkova, los aportes científicos a la medicina durante la guerra con Afganistán– y, por último, las particularidades contemporáneas de la globalización. Seguramente, por toda su vitalidad antropológica, Rusia habrá de superar el proceso de las hojarascas circunstanciales –sean éstas dogmáticas o globalizadoras– y llegará a la nueva configuración de la rusidad medular, ontológica.

Como síntesis, y en respuesta a los dos interrogantes que dejara en el comienzo de la disertación (por qué, y para qué), quiero señalar que la razón de estas reflexiones está dada en primer lugar, por la necesidad de expresarme como ruso de la diáspora del exilio, definitivamente agradecido a la generosa hospitalidad de esta patria adoptiva, la Nación Argentina. A partir de allí, y porque creo en los potenciales y reservas morales del alma rusa profunda, que la legitiman para ocupar un rol significativo en el eslabón venidero del proceso humano, quiero pedirles, con todo vigor a mis hermanos rusos autóctonos no claudicar frente a impostaciones culturales alejadas de la idiosincrasia ontológica rusa, y admitir aquellas que sean compatibles.

En cuanto al “para qué”, quisiera sumarme con estas reflexiones, a partir de la visión moral de la rusidad ontológica, en una mínima medida al esfuerzo sobrehumano del “peregrino de las estrellas”, Sacha Solzhenitzin, en su vocación por alertar al mundo con su clamor por el rescate de la espiritualidad humana conforme a criterios morales, imprescindible para la realización en plenitud del ciclo evolutivo del conjunto.

En lo personal, sueño con una Rusia todavía posible, que estuvo a punto de surgir en el umbral del siglo XX. Literatura, música, danza, teatro, pintura, matemática, lingüística, filosofía: las luces procedentes de Moscú, San Petersburgo y Odessa, iluminaban todo

el continente europeo. De no haberse dado la Primera Guerra Mundial, ni la revolución de 1917, la Europa del siglo XX se anunciaba culturalmente rusa, y mucho más gloriosa. Aquella Rusia de las luces, de los derechos humanos y de las artes, heredera de Pushkin, Lermontov, Chéjov, Tolstoi y Dostoïevski, asoma aún a pesar de las hojarascas.

Es la Rusia de las esencialidades identitarias, de la profunda espiritualidad del alma rusa y de nobles reservas morales, la que puede aportar su original esfuerzo en la construcción de un proceso universal pleno.

Es de esperar que así sea.

REVISIONES MODERNAS DEL MITO DE PIGMALIÓN

GRACIELA C. SARTI

La historia del chipriota Pigmalión, quien, desengañado de los vicios de la naturaleza femenina, se enamora de una estatua de marfil, es un mito de desarrollo tardío: reconoce menciones en fuentes helenísticas del siglo III a.C., pero recién adquiere formulación plena en el libro X de las *Metamorfosis* de Ovidio. Sin embargo, una vez planteada cabalmente esta narración, tendrá que esperar hasta la modernidad para recibir un correlativo desarrollo de imagen, pese a que la fuente literaria ya contenía cantidad de imágenes sugerentes. El mundo antiguo no parece haberse ocupado de la representación plástica de esta historia.

En el poema de Ovidio, el protagonista se vuelve escultor y la amada una obra de su mano:

Entretanto, níveo, con arte felizmente milagroso,
esculpió un marfil, y una forma le dio con la que ninguna mujer
nacer puede, y de su obra concibió él amor.

(...)

Muchas veces las manos a su obra allega, tanteando ellas si sea
cuerpo o aquello marfil, y todavía que marfil es no confiesa¹.

El marco del relato es el de las festividades de Venus y la participación de la diosa se vuelve decisiva en el desenlace feliz: conocedora de los secretos deseos de Pigmalión, le concede plenamente aquello que el escultor no se atreve a pedir, la transformación del marfil en carne verdadera, con la boda consiguiente. La relación con la escultura aparece a lo largo del fragmento fuertemente ligada al desarrollo de imágenes, tanto visuales —la perfección de las formas,

¹ Traducción Ana Pérez Vega, prólogo de Antonio Ruiz Elvira, Versión digital bilingüe, vv. 247-255, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12257292019032617210213/p0000001.htm#I_1_

la descripción de los vestidos y adornos con que Pigmalión obsequia a su obra—, cuanto táctiles —por caso: “Tocado se ablanda el marfil y depuesto su rigor en él se asientan sus dedos y cede...”². Tanto unas como otras coinciden en el tono erótico de la narración.

El mito así planteado presenta tres aspectos sustanciales. En primer lugar, el religioso: una vida artificial que se proyecta sobre la creación humana —la estatua—, por la intervención de una diosa que conoce los sentimientos no expresados de su devoto. Pero, también, hay aquí una novedad respecto del desarrollo de mitos anteriores de vida artificial: una creación humana que más parece naturaleza —“el arte hasta tal punto escondido queda en el arte suyo”—, acaba superando al modelo natural. La estatua de marfil es mejor que cualquier mujer de carne y hueso, la obra de la mano mejora, depura, aquello que espontáneamente se ha envenenado y hace sufrir. Y la felicidad sólo se logra cuando finalmente ese amor puede consumarse, ya que ninguna mujer verdadera, por parecida que fuera a la estatua, puede igualarla. Resta aún un tercer aspecto, no menos sustancial: la creación de un ser humano artificial en el orden del amor. En el ámbito romano se registra, entonces, en la evolución del mito del autómatas, un desplazamiento en la dirección de la obtención del amor perfecto³.

Es propósito de este trabajo registrar de qué modo estas líneas de análisis serán releídas en la cultura moderna, a la luz de un giro clave en la evolución de las imágenes surgidas de este relato, giro que se constata a fines del siglo XIX.

Como bien sabemos, la pintura, el teatro musical, la poesía o el ballet se han ocupado innumerables veces de Pigmalión, bautizando tardíamente a su estatua como Galatea. Baste enumerar, entre otras transposiciones, los dramas musicales de Calderón (1652) y Fontenelle (1681); el ballet de Rameau (1748); las sucesivas óperas de Cognet (1762), Asplmayr (1772), Schweitzer (1772) y Benda (1779), —todas con libretos de Rousseau—, para visualizar la vigencia de este mito en las artes del espectáculo de los siglos XVII y XVIII⁴. También

² *Ibid.*, v. 283-284.

³ Esta evolución, para el mundo clásico he tratado de esbozarla en dos comunicaciones anteriores, “Hefesto-Dédalo. Técnica de dioses y técnica de hombres”, en *El imaginario en el mito clásico, VI jornada*, Hugo Bauzá compilador, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2006 y “La figura del autómatas en la Antigua Roma”, en *El imaginario en el mito clásico. V jornada*, Hugo Bauzá compilador, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2005.

⁴ Para una relación más completa de ejemplos, tanto literarios cuanto plásticos y musicales, la entrada correspondiente a “Pigmalión” en Christine Harrauer y

la imagen plástica se apropia del tema. A partir de dibujos y grabados del siglo XVI, a los que se suma una pintura de Bronzino (1529-30), adquiere pleno desarrollo en los siglos siguientes con cantidad de ejemplos de pintura y escultura, y una peculiar característica: tal como señalan Harrauer y Hunger, mientras las imágenes se dedican a subrayar el papel del artista plástico como genio capaz de animar al objeto, varias reelaboraciones literarias se centrarán en la experiencia educativa del personaje femenino recién llegado a la vida –los ejemplos de Bodmer, Schlegel y Goethe–. Ambas líneas convergen en señalar el lugar del Espíritu frente a la Naturaleza⁵. La segunda, relativa a la educación, dará finalmente el exitoso ejemplo de la comedia de G. B. Shaw (1912), la que resulta definitiva de una de las metáforas con las que actualmente se señala cierta concepción educativa: el llamado “efecto Pigmalión”, que designa el proyecto de quienes conciben la posibilidad de modelar completamente a un sujeto.

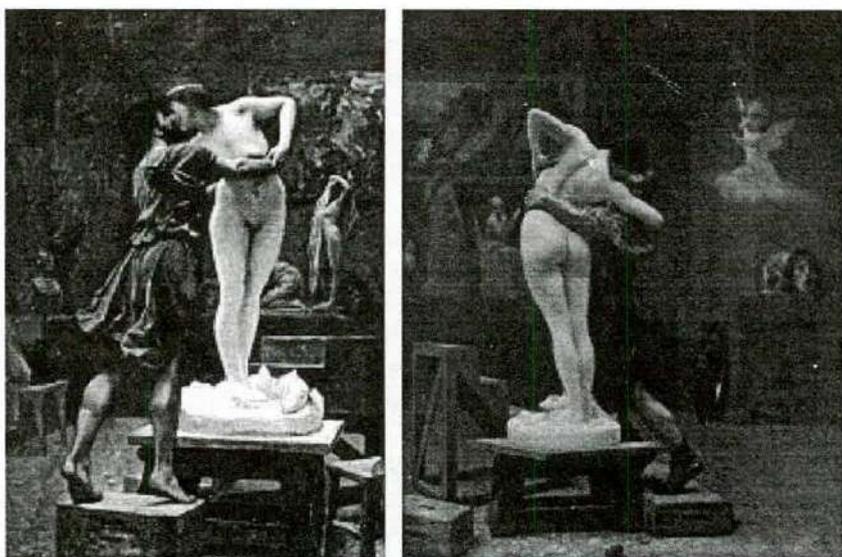
También la pintura proporcionó un desarrollo suplementario. A partir de las reelaboraciones simbolistas de Burne-Jones, se acentuó la imagen del escultor y su obra, y el tema pasó a ser excusa para una Alegoría de la Escultura, con ejemplos notables de Gérôme, Rodin, Falconet y otros⁶; en estos ejemplos se explotan al máximo las sugerencias matéricas que el relato ovidiano brindara: se reitera una escena de interior de un *atelier*, la pintura se demora en la reproducción de las texturas e incluso, en el caso de los dos cuadros de Gérôme, de 1890, la representación de dos puntos de vista de la misma escena evoca, desde las artes del plano, el recorrido espacial que la escultura supone.

Unos u otros desarrollos se inscriben en una corriente que hace de la imagen plástica y literaria el objeto por excelencia, el modelo de toda creación de objeto. Sin embargo, deseo subrayar aquí otro tipo de imagen, la que surge del nuevo horizonte que la técnica propone con el pleno desarrollo de la sociedad industrial decimonónica, imagen que se nutre de las fuerzas desarrolladas por los ejemplos anteriormente mencionados, pero que se relanza a un nuevo escenario: escenario de pérdidas y ganancias donde dudosamente al nuevo Pigmalión le espere un final feliz junto a la amada salida de sus manos.

Herbert Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, versión española de José Antonio Molina Gómez, Barcelona, Herder, 2008.

⁵ *Ibid.*

⁶ Véase al respecto la entrada pertinente en Eric Moormann y Wilfried Uitterhoeve, *De Acteón a Zeus. Temas de mitología clásica en literatura, música, artes plásticas y teatro*, traducción de Lilian Horst, Madrid, Akal, 1997.



Jean León Gérôme, *Pigmalión y Galatea*, ca. 1890. Óleo sobre tela. A izquierda, versión de The Bridgemen Art Library, Londres. A derecha, versión del Metropolitan Museum, Nueva York.

Autómatas seductores: el modelo de la androidea, entre el cine y la literatura

Como ha señalado el español José Díaz Cuyás:

Las técnicas, los modos en que el hombre se relaciona y actúa sobre las fuerzas materiales, son las que van a dar pie a los principales “modelos” metafóricos que orientan las representaciones que (éste) elabora sobre su propio cuerpo y sobre su entorno natural. (...) Una vez que vemos el mundo desde el punto de vista de una determinada metáfora, la faz de dicho mundo cambiará con ella⁷.

Poderosa entre estas figuras ha sido la de la máquina automática, ya oponente, ya servidora de su creador humano. Definida por Baudrillard como “sueño de un mundo dominado, de una tecnicidad formalmente consumada al servicio de la humanidad inerte y soñado-

⁷ *Cuerpos a motor*, José Díaz Cuyás, coordinador, Centro Atlántico de Arte Moderno, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 1997, p. 10.

ra”⁸, esta metáfora ha hecho del robot, una forma que “es para el inconsciente el objeto ideal que los resume a todos”⁹.

Curiosamente, la idea de una máquina viva pronto dio una variante femenina. Aquélla que, heredada del romanticismo alemán, se desarrolló entre finales del siglo XIX y primeras décadas del XX construyendo un prototipo de maquinismo sexualizado, donde se cifraron tanto las convenciones decimonónicas sobre lo femenino cuanto la mezcla de seducción y peligro que ofrecieron las formas producidas en el nuevo horizonte técnico. Trataré aquí de esbozar algunas de sus características a través del análisis de tres ejemplos señalados del diálogo entre cine y literatura, el primero de ellos indudable cabeza de serie de los otros dos.

El modelo de autómatas femeninos se instala claramente a partir de la literatura de Hoffmann y su *Olimpia*. Pero tendrá un decisivo giro mítico, hacia fines del siglo XIX, con *La Eva futura (L’Eve Future)*, 1885 de Villiers de L’Isle-Adam (1838-1889). Nueva versión del mito de Pigmalión donde se mezclan descubrimientos científicos y reflexiones filosóficas con imágenes decadentistas, esta novela reconoce fuentes literarias y plásticas del período, tanto como adelanta desarrollos del futuro cinematógrafo. De ambigüedades está hecha *La Eva futura* (que también se pensó titular *L’Eve paradoxale d’Edison*); Villiers la elaboró a través de tres versiones previas, dos manuscritas y otra en folletín, hasta llegar a la definitiva en libro¹⁰. Todas son facetas de un Pigmalión moderno: ya sea la copia mejorada de la mujer infiel, el amor ideal imposible, o la definitiva, la dicotomía entre el bello exterior y el alma vulgar, en cualquiera de los casos se trata de superar la falencia del amor por la mujer humana en la perfección de la mujer artificial. D. L. Garasa propone que la posible visita a la Exposición Internacional de 1878, donde se pudo ver un “payaso chino” autómatas, debió servir de inspiración. No fue ése el único autómatas que pudo haber visto de L’Isle-Adam, ya que, siguiendo el modelo del Turco de von Kempelen, se había construido otro autómatas ajedrecista, Ajeeb el egipcio, que visitó París en esos años, tras ser admirado por más de cien mil personas en Londres¹¹.

⁸ Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, trad. Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1988, pp. 126-127.

⁹ *Op. cit.*, p. 128.

¹⁰ Cfr. Adriana Rodríguez Pérsico, *Relatos de época. Una cartografía de América Latina (1880-1920)*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 2008, p. 349.

¹¹ Cfr. Eduardo Stilman, “Hombres contra máquinas”, *Revista de la Federación Argentina de Cardiología*, Abril de 2004, en http://www.fac.org.ar/1/revista/07v36n1/arte_cul.

El texto enhebra extensas descripciones científicas o pseudo-científicas con aparición de espíritus, reflexiones morales y estéticas y, como bien ha subrayado A. Rodríguez Pérsico, una acendrada misoginia¹². La acción aparece casi detenida hasta el desenlace, sin otro escenario que la casa del científico e inventor, donde llegarán las noticias de lo ocurrido en otros sitios. El grueso del relato se dedica a la creación técnica de una mujer artificial, sus partes y componentes, para pasar luego a la incorporación al autómata del misterioso espíritu de una mujer –cosa que, como se verá, es también de una gran ambigüedad, ya que la andreida aún no animada por ese espíritu, parece tener, desde el inicio, una personalidad con tristezas y temores–. En síntesis: a la casa de Thomas A. Edison, el “Mago de Menlo Park”, acude a despedirse su amigo Lord Ewald, un joven noble que ha decidido suicidarse a causa de un amor desdichado: Alicia Clary, su amada, une la forma perfecta de la *Venus Victrix* con un alma incorregiblemente vulgar, la gracia más absoluta en la forma, con un talante grosero y calculador. El texto incurre en ingenuidades: la drástica decisión es casi “genética”, ya que Lord Ewald proviene de una familia donde los hombres no son capaces de tener más que un único amor; haber amado una vez la bella forma de Alicia, lo condena a una vida sin amor. Para impedir la tragedia, Edison pone a disposición del amigo su último y más complejo invento: Hadaly, una andreida a la que se puede imponer la forma externa deseada, pero que ha de ser habitada por el alma exquisita de otra mujer, casi muerta, a la que Edison guarda como suspendida –la misteriosa Sowana, como gusta llamarse este espíritu en sus conversaciones con el sabio–. El proceso se completa a través de la copia perfecta del exterior de Alicia para ser impresa en la andreida. Cuando la obra está acabada y, tras el encuentro de los amantes y la mutua aceptación, se produce el desastre: la bodega del barco donde vuelven a Europa, el *Wonderful*, sufre un incendio. Lord Ewald no puede rescatar a la andreida, que muere por el fuego. El barco naufraga y en él perece también Alicia.

La novela opone dos figuras femeninas positivas y dos negativas. A las ya mencionadas Hadaly y Sowana, pertenecientes al ámbito esotérico del sabio, las más mundanas y “reales” de Alicia Clary y Miss Evelyn Habal. Esta última es otra mujer seductora y vulgar que ha causado la ruina de la familia de la que ahora se hace llamar Sowana, pero que en su vida “diurna” fuera la esposa de un amigo del

¹² A. Rodríguez Pérsico, *op. cit.*, pp. 349-353.

inventor, Anderson. Alicia y Evelyn representan, en la lente del autor y repitiendo un tópico decimonónico, lo peor de la naturaleza femenina, capaz de arrastrar a un hombre a su perdición. Son, en cierto sentido, autómatas —y el texto lo subraya—, artificiales en su recurrencia al maquillaje y en su falta de sentimientos. El misterio aparente que las envuelve es tan falso como sus rizos y *corsets* —el texto no ahorra descripciones y prodiga adjetivos—. Frente a ellas, Hadaly, cuyo nombre es, claramente, la contracción de ambos apellidos, se brinda como misterio auténtico:

De pie, entre aquellos cortinajes, una especie de *Ser*, de cuyo aspecto se desprendía una impresión de *desconocido*, aparecía.

La visión parecía tener un rostro de tinieblas: una lazada de perlas ceñía, a la altura de su frente, las volutas de un velo negro cuya obscuridad le ocultaba toda la cabeza. Una femenina armadura, hecha de hojas de plata, de un blanco radiante y mate a la vez, señalaba, moldeándolas con mil matices perfectos, unas formas esbeltas y virginales¹³.

A la andreida la acompañan los materiales más nobles —perlas, plata y, sobre todo, oro—, en alusión, tanto al proceso alquímico con su simbología de los metales, cuanto a las múltiples menciones de lo precioso en la poesía y la pintura simbolistas —y, más atrás, a la descripción de ropajes, flores y adornos con los que Pigmalión obsequia a su estatua—. Su ámbito nocturnal incluye el féretro donde duerme y la caverna subterránea que es su mundo, paraíso artificial al que Lord Ewald descende como a una *katábasis* iniciática. Allí, dominada por la luz eléctrica, se produce la escena del canto de los pájaros artificiales acompañando los lúgubres acentos de la andreida: “¡Huye de mí! ¡Márchate! ¡Cierra los ojos! / Pues yo valgo menos que una flor muerta” (127). Cuando Lord Ewald quiere averiguar el origen de lo más sublime de esta música, la andreida advierte: “no trate de saber cómo se produce (...) Dios se retiraría del canto” (128). La desilusión ocurre pese a la advertencia. Desaprehensivamente, el ingeniero comenta que se trata del canto de un ruiseñor ya muerto, al que ha grabado. La melodía se reproduce desde un fonógrafo, a muchas leguas, y viaja por teléfono: “yo he grabado su alma —dijo Edison—; evoco, por medio de la electricidad. Esto es espiritismo en serio”. Edison se aleja, y Hadaly murmura, tristemente: “Esto es lo que sucede (...) Dios se ha retirado del canto” (129). La automática aún no “encarnada” parece más sensible y mística que su creador.

¹³ *La Eva futura*, traducción de José María Souviron, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1944, p. 81. A partir de aquí, N° de pág. en cuerpo del texto.

Toda referencia a Hadaly está acompañada de una verdadera acumulación de imágenes, algunas auditivas, muchas visuales y táctiles. Se arma a través de este despliegue un nuevo arquetipo de figura femenina de cuerpo metálico. Como es patente, será la fuente de inspiración formal para el personaje de la falsa María de *Metrópolis* de Fritz Lang (1926), y, desde allí, se ha de reiterar en multitud de imágenes de robot femenino, repetidas en portadas de libros y discos, *cómics*, animaciones y todo tipo de ilustración. Esta sexualización del metal va acompañada de otras asociaciones:

La Andreida fusiona las imágenes culturales ya establecidas del autómatas, el vampiro y la bella durmiente. ¿Qué la une con el conde? Pertenece a las profundidades y a la noche, adquiere formas diferentes, duerme en un ataúd, viaja por barco.

(...) Pero el ideal tecnológico muestra un aspecto monstruoso y terrible (...) Se la llama Androesfinge¹⁴.

Este personaje confuso y algo doliente se afirma a sí mismo como Androesfinge. Es de notar que en este período la esfinge era un tópico repetido, verdadera moda para cifrar la vuelta del misterio y la persistencia de las fuerzas de la irracionalidad, al punto de que se pudo hablar de una “esfinjomanía”¹⁵. Reforzando este carácter, la rodea una serie de elementos técnicos trabajados por la electricidad que se percibe como una suerte de magia moderna. Entre ellos se incluyen dos curiosas apelaciones a procedimientos “fotográficos” y de proyección, que adelantan en diez años la aparición del cinematógrafo. Luego de presentarla por primera vez, Edison toma una foto de Alicia y la proyecta ante la autómatas metálica y Lord Ewald:

La raya incandescente pasó al centro impresionado del cristal por la abertura que estaba frente a ella, y salió, coloreada, por la otra, rodeada por el cono ensanchado de un proyector, y en un ancho cuadro, sobre una tela de seda blanca, extendida sobre la pared, apareció entonces, de tamaño natural, la luminosa y transparente imagen de una mujer joven..., estatua carnal de la *Venus Victrix* (82).

Allí Hadaly conoce la forma que le ha sido impuesta y la acepta, aunque con pesar. Más adelante, cuando la conversión se realiza,

¹⁴ A. Rodríguez Pérsico, *op. cit.*, pp. 352-353.

¹⁵ El asunto aparece tratado en un capítulo de Erika Bornay, *Las hijas de Lilith*, Madrid, Cátedra, 1998. A la persistencia y reelaboración de la figura de la esfinge dediqué un trabajo, “Volviendo sobre la esfinge”, en *El imaginario en el mito clásico, IV jornada organizada por el Centro de Estudios del Imaginario*, Hugo F. Bauzá, compilador, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2004.

será bajo la técnica de la "fotoescultura". De cómo puede la imagen fotográfica reproducir la carne, da cuenta la otra "resurrección", la proyección de la figura de Miss Evelyn Habal, bailando, escena de linterna mágica, tantos años previa al cinematógrafo de los Lumière y al kinoscopio del propio Edison. En este pasaje de la novela, se adelanta tanto la ilusión de atrapar el movimiento de la vida misma, que alentará el futuro arte, cuanto el deseo de completarla con el color y la tercera dimensión:

La visión, carne transparente, maravillosamente fotocromada, danzaba, envuelta en un vestido de escamas metálicas, un baile popular mexicano. Los movimientos se dibujaban con el fondo de la Vida gracias a la fotografía sucesiva que, a lo largo de una cinta de seis ondas, puede impresionar diez minutos de movimientos de un ser sobre cristales microscópicos, reflejados enseguida sobre un potente lampascopio. (153-154)

La descripción parece inspirada en las experiencias en fotografía seriada hechas por Eadweard Muybridge primero, y reiteradas tras la invención del "fusil de Marey". Étienne Jules Marey inventó, en 1882, un fusil fotográfico que permitía registrar, por ejemplo, los sucesivos momentos de la carrera de un caballo al galope. Con este invento podían fundirse luego las imágenes en una "cronofotografía", que era a la vez síntesis de tiempo y movimiento. Obviamente, de L'Isle-Adam está interiorizado de estos inventos que, junto al fonógrafo, le parecen remedos de la vida y alientan sus ficciones. El Pígalión de finales del siglo XIX ha de ser un fotógrafo precinematográfico. Y, si como corresponde a la época, su sueño no puede terminar en un final feliz, queda en pie la posibilidad de hacer del arte que juntará todos estos anhelos y experiencias, la forma de vencer a la muerte y alcanzar el Ideal a través del artificio.

La Eva futura es, en muchos sentidos, continuación y reformulación de la *Olimpia* de Hoffmann; de hecho se lo cita explícitamente en un epígrafe al comienzo, al presentar a Edison en relación con "el hombre de la arena". Hadaly es más "olímpica" que Olimpia, cuya aparente sublimidad termina en burla e ironía: la andreida está hecha de "sustancias exquisitas" (84), que hacen su carne incorruptible e inmortal; su alimento, como el de los dioses, es casi inmaterial; es culta e inteligente, puede discurrir sobre arte o filosofía; como una Palas Atenea y es casta como una Diana Cazadora, porta una espada, y resulta guerrera letal contra cualquiera que intente profanarla: una suerte de diosa griega construida a pedido del consumidor y sólo complaciente ante él. Si, como planteara Baudrillard, la sexuali-

zación de la máquina va en el orden de su rebelión, esto aquí no se produce: Hadaly se propone como una máquina sexuada y obediente, pero en el terreno del amor platónico. También, como un desplazamiento desde la esfera de Pigmalión a la de Orfeo, ya que su reino es la noche, viene de la muerte suspendida de Mistress Anderson y de la "muerte" simbólica de Alicia¹⁶, pero su emerger no llega hasta la vida, muere en su ataúd mecánico sin llegar a convivir con el amado.

Con su desarrollo minucioso del elemento técnico, el texto también puede pensarse en relación con esa intrínseca fealdad de todo producto de la técnica, aun el más pulido, que suele ser evidente y que analizó Th. Adorno. Efectivamente, el filósofo postuló que lo feo es inherente a lo técnico como forma de una violencia hecha a la naturaleza; pero que también hay algo terrible en la belleza entendida como forzamiento y artificio, como falsa conciliación frente a las fuerzas de lo arcaico, frente a lo temible de lo irracional y de la muerte¹⁷. Aquí la andreida técnica, como la estatua de marfil de Pigmalión, es proclamada mejor que la Naturaleza; sus delicados engranajes, los cilindros interiores, los gramófonos y micrófonos, se recubren con la forma bella por antonomasia, de los dioses griegos. Es bella en su apariencia copiada, pero no es menos bella en su armadura metálica, femenina, cubierta de velos, perlas y pedrería que nada tienen que envidiar a muchos cuadros de Gustave Moreau. En Villiers la técnica se embellece alzándose con gesto decidido frente a la naturaleza a la que no sólo imita sino supera. Con fondo de música de Wagner, Edison jura "hacer salir del barro de la actual ciencia humana, un Ser *hecho a nuestra imagen*, y que será para nosotros *lo que nosotros somos para Dios*" (90). Más adelante dirá: "¡Entonces, adiós a la pretendida Realidad, a la antigua engañadora! /Yo le propongo intentar lo artificial" (99). La tecnociencia no tiene reparo en proclamar para sí el dominio, también, de lo bello como encarnación del Ideal, en la medida en que destrona a la Naturaleza como patrón de esta medida. Y si la Naturaleza se venga a través del desenlace fatal, no hay que olvidar que lo hace por partida doble, condenando tanto al original cuanto a la copia: Alicia muere por el agua y Hadaly-Sowana sucumbe por el fuego. La destrucción se abate, finalmente,

¹⁶ Al respecto, el texto es ambiguo. Como cosa evidente, el propósito es copiar a Alicia y luego alejarla con un generoso donativo. El amante y la réplica vivirán apartados en un castillo lejano, cerrado a ojos curiosos. Sin embargo, los enunciados poco claros dejan entrever una cierta amenaza para la vida del modelo humano.

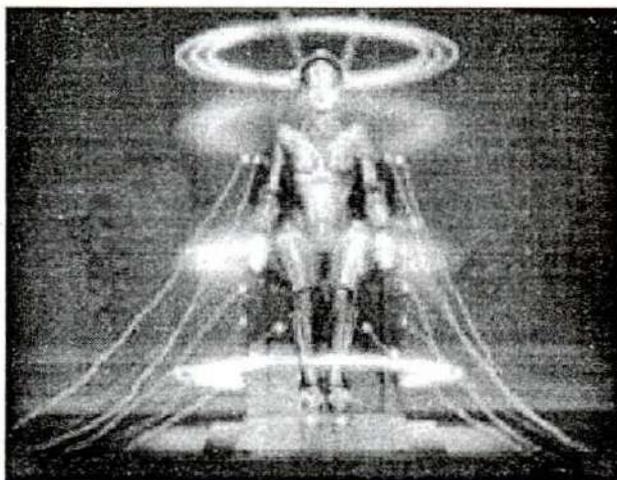
¹⁷ Cfr. "Las categorías de lo Feo, lo Bello y la Técnica", en *Teoría Estética* (1972), traducción de Fernando Riaza, Barcelona, Hyspamérica, 1983.

sobre todos los personajes femeninos, sean éstos positivos o negativos –Evelyn ha muerto por enfermedad; el cuerpo de Mrs. Anderson no sobrevive a su reencarnación en Hadaly–, y sin tocar a los masculinos.

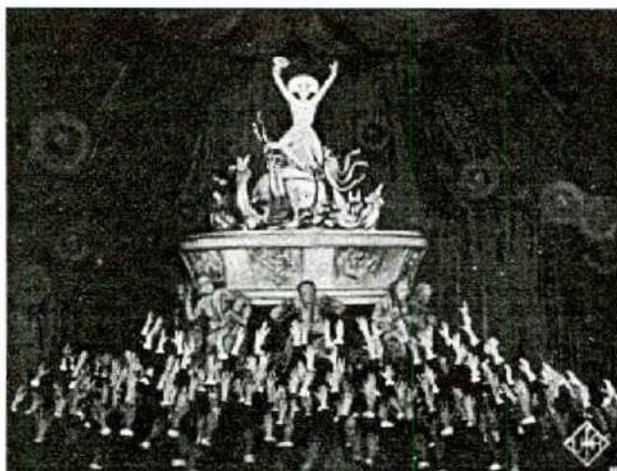
De la dimensión mítica contenida en el relato –*Metrópolis*– Fritz Lang, hará un arquetipo mundialmente reconocido y reiterado, cuando cruce muchas de las imágenes aquí planteadas, en su proyección hacia todo el espectro social, con el ejemplo de una exitosa obra teatral escrita en 1920, *R. U. R.*, de Karel Capek, donde la rebelión destructiva de los autómatas acababa con toda la especie.

***Metrópolis*: la máquina viviente en la ciudad como máquina**

Efectivamente, la más famosa escena de revelación de un mecanismo bajo la carnadura humana en el cine mudo se debe a *Metrópolis*: corresponde al momento en que la muchedumbre enardecida quemaba en la hoguera a la “falsa María”, causante del desastre en la ciudad. Al calor del fuego se derretía la apariencia y surgía el robot ante los ojos aterrados de los presentes. Esta forma modélica, que allí se impone como un prototipo luego largamente citado, es la de la



Metrópolis, la escena de animación de la andreida, con despliegue de elementos de ciencia ficción.



Metrópolis, la andreida en Shoshiwara, el cabaret donde seduce a los hijos de las clases dominantes de la ciudad. Nótese la pareja construcción formal de este encuadre con el anterior, el triángulo ascendente para la entronización de la autómeta.

autémeta sexualizada y seductora¹⁸. Aquí se permite al espectador participar del proceso de su construcción y de la conjura, con lo que no hay engaño para éste: siempre sabrá que es un ser artificial.

Deudora ante todo de Villiers de l'Isle-Adam y, más atrás, de Hoffmann, esta andreida desarrolla su carácter destructivo desde la primera escena. De Pigmalión tiene, aún, el hecho de haber sido engendrada, ante todo como remedo del amor de una mujer. A Villiers le debe su forma de metal sexuado, su carácter fascinador, su proceso formativo: la famosa escena de la creación, una de las primeras aproximaciones al despliegue del elemento de ciencia ficción en cine —rayos luminosos, proyección de una imagen sobre otra—, no es otra cosa que la transposición cinematográfica del relato de la “fotoescultura”. También aquí los caracteres femeninos se desdoblaron en opuestos sin matices, sólo que de sentido inverso. Esta máquina es el mal, la contrapartida de un modelo humano nimbado de resonancias religiosas y salvíficas: la película había presentado en la

¹⁸ Quien encarnó a la protagonista y a su doble mecánico fue Brigitte Helm, diva del *star system* durante el periodo mudo, internacionalmente reconocida. Su caracterización de la autómeta inspiró multitud de imágenes posteriores, tanto en la gráfica cuanto en producciones de animación o actuación.

María humana la forma de una sacerdotisa del bien, predicando comprensión y conciliación entre las clases en que se encuentra dividida Metrópolis. La andreida que usurpa su apariencia se presenta, contrariamente, como fruto de la maquinación de un científico desquiciado y de Fredersen, el poderoso creador de la ciudad, que pretende usar de esta máquina como herramienta de control social. Esas formas de control ejercidas por la andreida son la seducción y el desenfreno, con los escenarios pertinentes del cabaret y la revuelta callejera. Que finalmente este ser infernal escape aun a los designios de sus dueños, desarrollando la anarquía por cuenta propia, corre ya por el lado de lo predecible:

Metrópolis representa un mito inocente, pero al mismo tiempo elaborado. Inocente, en la medida en que sus claves simbólicas son simplísimas, basadas en oposiciones sin matiz alguno: elaborado, puesto que los motivos míticos dan lugar a un trabajo formal que los desborda ampliamente¹⁹.

Las opiniones así expresadas por Sánchez Biosca no opacan lo que seguramente fue la contribución fundamental de *Metrópolis*: la difusión a escala masiva de un imaginario de la ciudad del futuro, una ciudad-máquina para una sociedad de autómatas. El imaginario de la urbanización futurista estaba presente desde hacía años en la gráfica de diversas publicaciones periódicas, pero también fue entrevistado por el director y su esposa, la guionista Thea von Harbou, tras una visita a Nueva York. Lang y su mujer habían quedado sorprendidos por la desmesura, la modernidad, el despliegue urbano de esta ciudad. A partir de allí surgieron un relato y esta película. El primero, con falencias notables y un discurso ideológico de corte fascista; la segunda, apoyada en la novela, instaló en cambio un despliegue visual que todavía hoy asombra. Sin embargo, algo del orden de lo maravilloso y el exceso frente a este nuevo paisaje urbano, que habita en la película, se encuentra también en la novela:

Cuando el sol se hundía en el horizonte y las casas se convertían en montañas y las calles en valles; cuando la corriente de luz, que siempre parecía helada, surgía de todas las ventanas, de los muros, de las casas, de los tejados y del corazón de la ciudad; cuando se iniciaba el parpadeo silencioso de los anuncios eléctricos; cuando los reflectores, con todos los colores del arco iris, empezaban a funcionar en torno a la gran Torre de Babel; cuando los autobuses se convertían en cadenas

¹⁹ Vicente Sánchez Biosca, *Sombras de Weimar. Contribución a la historia del cine alemán, 1918-1933*, Madrid, Verdoux, 1990, p. 346.

continuas de monstruos despidiendo rayos y los coches más pequeños en peces luminosos que corrían en un mar profundo; (...) la catedral seguía alzándose allí²⁰.

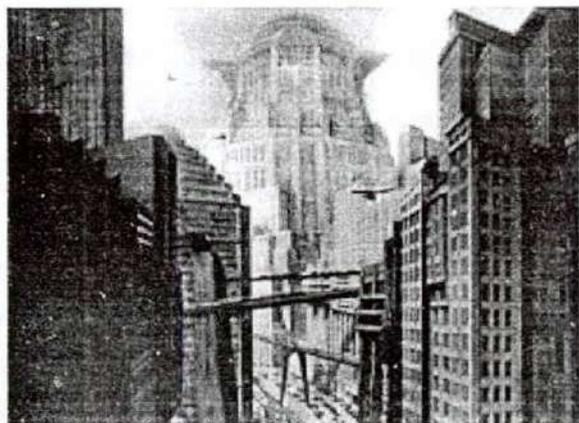
Nótese el predominio de imágenes relativas a la luz, junto a la homologación entre paisaje urbano—casas, coches, torre, reflectores, autobuses— y elementos de un paisaje natural—valles, montañas, arco iris, monstruos, peces— con ciertas notas de animización. Es la luz la que predomina, fantasmal, transformando el conjunto y sobre el trasfondo, en negativo, de la catedral “único objeto oscuro, negro y persistente”²¹, como si este único vestigio del pasado se negara a ser devorado por la luz eléctrica que funde a los demás. Esta oposición de espacios, ciudad moderna contra elementos “de resistencia” dentro de ese paisaje, se vuelca decididamente en el film de Lang.

Hay en la película una serie de escenarios bien diferenciados: por un lado, el mundo subterráneo de los obreros, al que se desciende por un enorme montacargas. El descenso está marcado por el predominio de horizontales que subrayan pesantez y acentúan el agobio que comunican los cuerpos de hombros caídos y andar de autómatas. Los edificios, con sombras pintadas sobre la escenografía, no tienen ornamento alguno, sólo hileras de ventanas; también es parte de ese mundo inferior la zona de las máquinas, donde asistimos a la metafórica “crucifixión” del obrero encargado de mover las agujas del gigantesco reloj que controla el mecanismo. Allí la máquina es homologada, en la visión del protagonista, Freder, a un Moloch al que se le ofrecen sacrificios humanos. Pero lo que se impone por sobre todos estos espacios es la imagen de la ciudad del futuro, tal como se la ve desde las ventanas de Fredersen, el amo de *Metrópolis* y padre del protagonista. Edificios colosales, de formas muy variadas y originales, vistos en perspectivas forzadas, unidos por puentes elevados. Naves de distinto tipo—helicópteros, aviones que hoy resultan primitivos y hasta dirigibles—, pasan entre los edificios, subrayando así la altura de estos últimos.

Pero ambos espacios futuristas, el superior y el inferior, no son uniformes; contienen también lugares que remiten a épocas pasadas, arrastrando con ello una carga simbólica. En el mundo inferior están las catacumbas donde predica la joven María, líder pacifista de los obreros, y donde es raptada por Rotwang—típica figura de “científi-

²⁰Thea von Harbou, *Metrópolis*, traducción de Amparo García Burgos, Madrid, Hyspamérica, 1983, p. 22.

²¹*Ibid.*, p. 22.



Fotograma de *Metrópolis*, con los difundidos diseños de la ciudad futurista



Ilustración de Arturo Eusevi, de la serie "*Buenos Aires en el 2010*", para el *Semanario Infantil Ilustrado*, año 7, núm. 287, Buenos Aires, 25 de mayo de 1910. Las ilustraciones de Eusevi, en el marco del primer Centenario en la Argentina, son prueba de la preexistencia de ese desarrollo de un imaginario del futuro urbano que el film de Lang, muy posterior, vuelve mundialmente conocido.

co loco”—, quien hará de la protagonista un doble cibernético, a pedido del amo de la ciudad. Estas catacumbas están llenas de resonancias de un primer cristianismo: hay proliferación de cruces en el «altar» y su carácter de catacumbas se refuerza cuando luego aparece un esqueleto, en medio de la escena del rapto. Conectando este mundo inferior con el superior está la casa de Rotwang, antigua y con techo a dos aguas entre los rascacielos: allí se encuentra el laboratorio del malvado, proliferante de maquinarias y luces, y el pasadizo al mundo inferior. Como contrapartida, en el mundo superior también está la catedral gótica, con sus representaciones medievales de los pecados capitales y de la muerte: telón de fondo donde se llevará a cabo el duelo del desenlace y la reconciliación final de los representantes de cada capa social. Las ambigüedades formales que nimbaban el cuerpo de metal de Hadaly, se han trasladado ahora al conjunto del tejido urbano. Todos estos espacios remiten, desde el relato, a un mito común, la construcción de Babel mencionada en la novela, y cuya cita aparece en el *insert* de la prédica de María.

Lotte Eisner ha señalado que Lang, influido por el movimiento coreográfico de los figurantes en el teatro de Max Reinhardt, hace arquitectura con los cuerpos, que el cuerpo se transforma en la base de la arquitectura misma y pone como ejemplos las masas de extras en la presentación del descenso a la ciudad subterránea, la pirámide de niños en la secuencia de la inundación y la cuña de obreros que, siguiendo al capataz, acuden a la reconciliación final con el amo, Fredersen²². La película presenta un mundo mecanizado y los trabajadores son parte de esas máquinas. Antes de la construcción de la mujer-robot, la cámara se ha encargado de mostrarnos multitud de hombres que trabajan y caminan como robots. La resolución del conflicto promete una humanización, pero sigue reservando a cada quien un lugar en la férrea estructura que queda tan claramente visualizada en esa escena final.

Conocida es la conversión de la guionista a la ideología del nacional-socialismo —ya perceptible como trazo grueso en el guión de la película—, y el consiguiente quiebre del matrimonio Lang: en años posteriores, mientras ella quedó en Alemania, apoyando al régimen, él emigró a los Estados Unidos. Esta línea ideológica es aquí claramente constatable: la película pregona la corporativización de la sociedad bajo un liderazgo único e incuestionable; la resolución del conflicto proviene de la conciliación de cada estamento con el líder,

²² *La pantalla demoníaca*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 149 y ss.

por obra de un mediador. Pero, más allá de estos impulsos, *Metrópolis* ejemplifica de un modo rotundo algunos temores muy arraigados: en el escenario de una ciudad que es a un tiempo la cifra de la sociedad y la imagen de una gran máquina, a los seres humanos no les queda otro lugar que el de engranajes, ni mayor esperanza que la de ser valorados y comprendidos en su papel de piezas del gran mecanismo. Piezas del engranaje son también los rastros de pasado que la ciudad engulle tanto cuanto conserva. Por tanto, no es demasiado cierto que “nada de demoníaco descubrimos en esas dualidades”, ni que “tampoco hay efecto siniestro en parte alguna del film”²³; la falsa María puede ya no resultar aterradora ya que la imagen de la masa automatizada de obreros hundiéndose en el montacargas no ha perdido su eficacia.



Metrópolis. Los obreros en el cambio de turno. La coreografía se inscribe en una arquitectura opriente, hecha de cierres visuales y predominio de horizontales, bajo la bóveda muy achatada.

Con fuerza devoradora, el mito y las imágenes derivadas del relato se han apropiado tanto de influencias del simbolismo, cuanto de los cánones de la imagen académica y de elementos de la cultura visual producida por la creciente tecnificación, para construir una forma nueva. El Pígmalión del siglo XX se espeja en su robot. Pero ahora la obra de la mano ya no parece Naturaleza; es el cuerpo natural el que se ha vuelto máquina.

²³ Sánchez Biosca, *op. cit.*, p. 351.

EL IMAGINARIO DEL TIEMPO EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO

SENDA SFERCO

Introducción

Las lógicas de producción de las sociedades occidentales contemporáneas han ido borroneando progresivamente cualquier vivencia del tiempo que no se asimile a sus ideales de eficacia y de rendimiento. Al igual que los movimientos mecánicos de un reloj, las máquinas tecnológicas hoy miden, anticipan y marcan el ritmo que regulariza no sólo la rueda del engranaje productivo de la economía capitalista moderna, sino el conjunto de nuestros modos de vivir, de pensar, de actuar y de sentir. Las posibilidades de nuestra experiencia quedan así amalgamadas a una misma lógica: al igual que lo pautan el "on"/"off" del botón de encendido de una máquina cualquiera, las prácticas de los sujetos se cuantifican y evalúan en los términos de sus resultados, siendo el "éxito" o el "fracaso" las únicas modalidades de supervivencia hoy *aparentemente* plausibles.

Ahora bien, un abordaje genealógico de la noción de "tiempo" en Occidente nos permite visualizar una historia no lineal respecto de esta temática y desnaturalizar el unísono sin horizonte ni relieves que hoy escuchamos como válido. Este abordaje representa una tarea que sin dudas excede el ámbito de este escrito, sin embargo, para dejar planteados algunos interrogantes que pueden impulsar esta indagación, intentaremos retomar algunas ideas ya presentes en el terreno fundacional de occidente —la Grecia Clásica—, ideas que, a nuestro entender, enriquecen los matices implicados en una experiencia del tiempo; básicamente porque los griegos ya habían advertido algo que Occidente parece haber olvidado: es *imposible* asimilar la vivencia del tiempo a los términos dicotómicos del pensamiento moderno.

En efecto, si realizamos un rápido recorrido por los conceptos con los que se ha reflexionado acerca de la temporalidad podemos consi-

derar muy generalmente que toda experiencia del tiempo se debate entre la *subjetividad* de su “vivencia” y la *objetividad* requerida por su “representación”. Al decir del filósofo italiano Giacomo Marramao, *“nuestra experiencia del tiempo estaría surcada por una profunda e invisible herida, por la oposición entre un tiempo propio, auténtico pero incomunicable, que expresa la sensación subjetiva e interior de la duración, y un tiempo impropio, inauténtico pero mensurable, que se manifiesta en su representación objetiva y espacializada”* (2008:27).

En el seno de esta encrucijada sin solución, entonces, es preciso reconocer que el tiempo siempre será objeto de una paradoja: aunque subjetiva e irrepetible, esta experiencia cualitativa se vuelve cuantificable a la hora de formular su estudio, sus explicaciones, su cálculo. Y la paradoja sólo puede deshacerse desde adentro: en las tensiones de este hoy. Hoy, en el que el tiempo parece ser siempre algo que “falta”, es preciso desnaturalizar el carácter cuantitativo del tiempo maquinizado reconociendo la fuerza de su “cualidad”.

A su vez, este nuevo reconocimiento puede sostenerse en el reencontramiento de sentidos que produzcan un corrimiento respecto de la “necesidad de representar” al tiempo amalgamándolo a la uniformidad de una línea de progreso o al bucle dialéctico de una historia creciente o al instante sin marca de la futilidad postmoderna; sin duda, la reconquista de la pluralidad de estos sentidos sólo podrá ser sostenida desde el mantenimiento de la paradoja irresoluble de sus tensiones.

Con este objetivo, en el marco de este artículo comenzaremos por analizar particularmente la figura de “kairós” –la dimensión cualitativa del tiempo en Grecia Antigua– procurando revitalizar sus potencialidades disruptivas como clave para repensar nuestras lógicas contemporáneas.

Kairós, el tiempo cualitativo

Contrariamente a las otras figuras griegas del tiempo –la eternidad del Aion siempre presente, o a la tiranía del tiempo finito instalado por los cálculos de Cronos– “kairós” o el *tiempo cualitativo* toma aquí la figura de un joven alado cuyo cuerpo se encuentra en tensión, sosteniendo un equilibrio precario. Del lado izquierdo de su cuerpo en flexión, el pie permanece apoyado sobre una esfera –la totalidad del mundo de lo existente y la totalidad aiónica de todos los tiempos– y la mano sostiene una tajadera sobre la que oscila una

Los sentidos paradójales del tiempo son plasmados en la personificación alegórica de “kairós” del siglo IV a.C. esculpida por Lisipo y creada para Alejandro en Pella, entre los años 336 y 334 a.C.



balanza siempre desbalanceada –haciendo clara alusión al cálculo del “peso” de las almas en su pasaje al más allá–. Del lado derecho y para compensar la distribución del peso del cuerpo, la pierna se encuentra extendida y las alas desplegadas. El estado muscular contraído del cuerpo entero pareciera estar como siempre “a punto” de producir un movimiento, de cambiar el estado de sus tracciones, sin garantizar las consecuencias de su acto.

La figuración de “kairós” realizada por Lisipo, de alguna manera, recopila y amplía las significaciones ya presentes en el imaginario de la época respecto del alcance semántico de esta noción. “Kairós” bascula siempre entre dos sentidos: uno, afín a la medida y al límite como armonía del tiempo; otro, la facultad de actuar a partir de esta medida y producir el “corte crítico”, aprovechando el *momento oportuno* para provocar un cambio. La fuerza de esta figura no reside tanto en el equilibrio de los opuestos como en la potencialidad de las tensiones que mantiene como resistencia: éste es el *quid* de su *propia* medida. Medida de un equilibrio *secreto*; “desequilibrado” a nuestros ojos, pues no puede ser *capturado* en los términos de una bipolaridad.

Ahora bien, ¿Qué es lo que no podemos hoy ‘figurarnos’ de otra manera? ¿Las posibilidades de un equilibrio desequilibrante? ¿Qué cuestiones afirmaban los griegos a partir de esta figura?

Muy brevemente podemos decir que, filológicamente, registramos un primer uso de “kairós” en su forma adjetivada: “kairios”, haciendo referencia al provecho de un tiempo particular pero también al “atravesamiento justo” de un espacio que “kairios” vendría a cortar.

La filósofa francesa Barbara Cassin (1986) nos recuerda que el significado de “kairós” implica siempre un corte, un punto crítico.

Referir a "*kairós*" como el "momento oportuno" para un vuelco de las condiciones vigentes implica animarse a introducir una discontinuidad en la línea temporal. Así, *Epi kairón légein*, conformará el horizonte de un trabajo de improvisación, de aprovechamiento de la *ocasión*.

Es decir, la particularidad de este tempo-lugar reside en el hecho de que no hay mojones ni referencias para la travesía. He aquí la tensión, la incertidumbre; no hay técnica que garantice la resolución de la paradoja.

El investigador Alonso Tordesillas (1986) registra un ejemplo de este uso en el Ulises de Homero. En el relato, en ocasión de su encuentro con Penélope, Ulises debía realizar varias pruebas iniciáticas; una de ellas consistía en tirar una flecha capaz de atravesar todos los espacios vacíos que quedaban demarcados por una enorme cantidad de obstáculos dispuestos en su camino. Ulises sale airoso de dicho desafío, y lo interesante de este ejemplo es que el tirador no apuntaba a "nada" en especial porque no había referencias que direccionaran la flecha. Desde sus comienzos "*kairios*" refiere al estar atravesando un espacio sin garantías de *saber* cómo hacerlo; el énfasis de esta noción apunta a la necesidad de crear siempre la *propia* medida. Y es que hay una tarea, un hacer creativo que etimológicamente constituye a "*kairós*"; en el cual reside la fuerza de su cualidad.

Como parte de estas creaciones de sentido de "*kairós*", la dimensión espacial se entrecruzará con el significado temporal de esta noción. Probablemente uno de los ejemplos más ilustrativos del alcance "temporal" que esta noción irá revistiendo al asimilarse a la idea de "momento oportuno" es representado por su uso como noción clave en los sofistas. Frente a un modelo causal de preguntas y respuestas regido por la cronología binarizada del logos, el estatuto de "*kairós*" en la argumentación sofística determina el momento *decisivo*, la "ocasión favorable" para producir un cambio en la cadena de argumentos e invalidar las certezas de las proposiciones ya enunciadas o de las opiniones conformadas. A nivel del discurso, "*kairós*" da lugar al corte "crítico", y en este sentido, puede volverse regulador de la palabra haciendo bascular sus tesis, invalidando sus predicaciones y creando otras en el mismo movimiento pautado por su *decir*. Ya el *Gorgias* de Platón proclamaba la inteligencia de "*decir y callar lo que es oportuno en el momento oportuno*"¹; he aquí la potencia tácita de "*kairós*".

Existe entonces un uso de "*kairós*" en la sofística que reconoce "su ocasión" propicia, favorable, oportuna, como un momento decisivo de

¹ *Gorgias*, 82B6 y DK,II, 2295, 18s.

la argumentación. Un momento que ‘consiste’ en ‘ser nada’, nada más que el instante crítico. Es “*kairós*” quien define temporalmente el momento en el cual intervenir el argumento para invertir el orden de las certezas. Puede decidir el contra-tiempo; él precipita, de forma no reglada pero catastrófica, la ontología de su pérdida (Cassin, 1986). En la lógica misma que va pautando el desarrollo de sus argumentos, “*kairós*” los da vuelta y los regula, pero no “agrega nada” a esta argumentación. Y es que *no falta nada* que no sea el sólo *decir*. El tiempo de “*kairós*” es el mismo hecho de discurso; no sucede por fuera de éste; no se corresponde con una exterioridad. Lo que hace a la argumentación sofística es una fuerza que no tiene otras consecuencias que aquellas de su aparición: es una *nada* que hace *efecto*.

El “*kairós*” sofístico reafirma el hecho mismo de hablar como el momento detonante de una decisión. Gorgias nos permite entrever que el “*kairós*” no es otro sino el momento de “hacer hablar” –de “hacer hablar a”, dirá Tordesillas–, nunca “hablar de”, y menos todavía ostentar la vanidad de proclamar verdades fijas.

Aún así, los movimientos sin “imágenes fijas” de “*kairós*”² exigen siempre una “realidad”, y resulta fundamental comprender que este es el único horizonte de su “*télos*”. La importancia de este aspecto es capital para entender la potencialidad crítica de esta noción, visto que su fuerza acentúa una lectura de las condiciones *reales* para la actualización de los posibles. Tordesillas advierte claramente esta situación: “*Le Kairós –dit-il– c’est ce qui permet de transformer les possibles en actuels énoncés*” (1986 :37)³. *Kairós* es tiempo singular en un contexto concreto. No es una posibilidad “*a priori*”. Asir el “momento oportuno” se vuelve entonces el desafío de creación en una realidad particular, en las condiciones que pautan las posibilidades de su producción.

El doble estatuto de “*kairós*” en relación a la verdad parresiástica foucaultiana

Hemos descrito hasta aquí la figura de “*kairós*” en su remisión al paradójico vínculo entre tiempo y creación subjetiva, remarcando

² Gilles Deleuze (2006) también asocia las “imágenes” al vicio propio de los discursos que buscan la operación de una identificación representativa como criterio de su búsqueda de “verdad”.

que la potencialidad de su “corte cualitativo” reside en mantener una tensión irresoluble; tensión que lo lleva a plantear, a la vez, tanto el gesto sostenido de una “medida” y como el de la interrupción implicada en una “ruptura”. Lo hemos visto, “*kairós*” refiere tanto a un espacio que se va demarcando sin la certeza de sus referencias, como a la irrupción en una línea de tiempo, al “momento oportuno” de esta decisión, al provecho del instante propicio para producir un vuelco en las condiciones vigentes.

A continuación examinaremos el alcance de este doble estatuto de “*kairós*” –a la vez “medida” y “momento oportuno”– en el último período de escritura del filósofo francés Michel Foucault. En sus estudios, el autor vuelve a la Antigua Grecia para arqueologizar la genealogía de la relación subjetividad/verdad en Occidente; vínculo que, veremos, no puede ser pensado sin una temporalidad específica.

Haciendo eco del gesto foucaultiano, analizaremos las implicancias de “*kairós*” en relación al problema de las técnicas de gobierno que debatía la Antigua Grecia. En un contexto que se pregunta por la organización de lo común, por la representatividad de su forma “democrática” y la garantía de “verdad” de sus prácticas, “*kairós*” cobrará un alcance “político”, esto es, una fuerza que responde tanto a la tensión del equilibrio precario de las formas vigentes que denuncia como a la inventiva y la acción que requiere el aprovechamiento de su ocasión.

En este contexto, analizaremos la articulación de este doble alcance de “*kairós*” en relación a la noción griega de la “*parresía*” –la práctica del *hablar francamente*– visto que esta práctica del discurso da lugar a una producción de verdad que irá conformando el juego democrático desde sus inicios, e implicando a la vez una subjetividad producida en el provecho de la oportunidad de un tiempo cualitativo. Así, el enfoque foucaultiano, permitirá reconocer la vertebración doble “*kairós*-medida”/“*kairós*-ruptura estratégica” remitiendo a la vez a dos usos y prácticas del decir parresiástico.

La *parresía* ‘pedagógica’ y la *parresía* ‘política’

En primer lugar, la “*parresía*” que podríamos llamar “pedagógica”, asentada sobre el cuidado ético de una vida virtuosa, mesurada, y por lo tanto plausible de franqueza y de verdad. Sócrates es, sin duda, el caso ilustrativo por excelencia: el maestro que por medio del diálogo instala un decir de lo verdadero. La “*parresía*” aquí será el

señalamiento de una virtud, necesaria para Alcibíades, quien, llevando una vida cuidada y regulada podrá devenir un “buen gobernante” y ocuparse de “hablar francamente” a los otros. En segundo lugar, la “*parresía*” que hace uso de su poder de “interrupción”: pone en juego toda la fuerza de su decir verdadero para irrumpir en determinado orden de acontecimientos y producir allí un vuelco, sin asegurar consecución alguna de su movimiento. Es el caso de los cínicos provocando las verdades del *lógos* proclamadas en la *pólis* y de la *Carta VII* de Platón; ambos constituyen un ejemplo ilustrativo de esta ruptura de las condiciones vigentes, en tanto denuncian una situación que *ya no puede continuar*.

He aquí entonces nuestro trabajo a dos voces, “*kairós*” como “medida” y como “ruptura” en relación con la producción de la verdad interpelando el problema de las prácticas de gobierno en el seno fundacional de Occidente.

Kairós-medida, parresía y gobierno de sí

La noción de “parresía” ha sido registrada tempranamente en los escritos literarios de Eurípides (c.484-407 a.C.) y, ya desde finales del siglo V. a.C., será parte del mundo literario griego. También en un contexto posterior, en la literatura patrística de finales de los siglos IV y V, se hará referencia a la noción de “parresía”, notablemente en la obra de Juan Crisóstomo (345-407). “Parresía”, alude a la forma nominal de la palabra y suele traducirse como “franqueza” y quien hace uso de la *parresía*, quien dice “la verdad”, se llamará “parresiastés”. La etimología de este término es clave para entender el alcance de su significado: “*parresiazesthai*”, de alguna manera alude a “decir todo” –“pan” (todo) / “rema” (lo que se dice). Explica Foucault, “*Aquel que usa la parresía, el parresiastés, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso*” (Foucault, 2004:37).

Es preciso remarcar aquí que la diferencia con el decir de la retórica es clave, puesto que aquí en el ejercicio de la *parresía* no se trata de disfrazar el discurso, de embellecerlo ni de buscar consentimiento. La tarea parresiástica es más ruda: pone en juego el discurso con toda su crudeza, sin arabescos ni recursos técnicos que apañen *la fuerza de su verdad*.

Este “hablar” difiere sustancialmente del de la charlatanería ya que exige el cuidado de un discurso mesurado, ordenado, pautado. No

se trata de un “parloteo”, como en el caso del “*athuroglossós*” que habla sin restricciones, diciendo todo lo que pasa en la mente³. El “*parresíastés*”, es quien puede esgrimir un discurso plausible de verdad, de franqueza; es quien puede portar con coraje el discurso franco, que siempre implica asumir *riesgo*.

El acceso a estas figuraciones nos permite redundar en uno de los sentidos de “*kairós*” ya descriptos más arriba: la “medida”, una vez más, emerge en el centro de la problemática del decir. El cuidado de un discurso mesurado, pautado, implicará ante todo un cuidado del tiempo, así como de la sucesión de palabras y silencios en la cadena hablada o escrita. Sólo esta *atención* podrá asegurar que el *parresíastés* pueda hablar con franqueza. La *parresía* –el “decir-verdadero”–, exige esto: *dar cuenta de una medida presente en el propio decir, puesto que se corresponde con una medida presente en la propia vida*.

El primero de los ejes vertebradores de este análisis se hace manifiesto aquí, a partir de las particularidades que en la producción de subjetividad plantea el “*kairós*” entendido como “regla”, como “medida”. Vimos, que en su etimología “*kairós*” remitía al atravesamiento “justo” de un espacio, a una suerte de “saber del buen juego” que posibilite esta técnica (aun sin un *télos* que garantice su meta).

En el espacio de la reflexión filosófica la tarea *parresíastica también* requiere esta medida. Es un “arte de la vida” (una *téchne tou biou*) que engloba no una regla institucionalizada sino “*las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo*” (Foucault, 2003: 13-14).

Las artes de la existencia focalizan la importancia del cuidado de sí mismos como paso previo para el gobierno de los otros. Se trata aquí nada más ni nada menos que de poder sostener la verdad a lo largo del tiempo de una vida. “*Epiméleia heautoû*” –el cuidado de sí– es la idea que domina y conduce el horizonte del mundo clásico griego vinculando las prácticas de saber y de verdad a la experiencia concreta.

³ Cuando Platón, por ejemplo, critica la charlatanería propia de una “mala” democracia, donde cada uno tiene derecho a dirigirse a quienquiera diciendo cualquier cosa, se refiere negativamente a la “*parresía*”. De igual forma, en los textos cristianos, la “*parresía*” se opone, también de manera negativa, al silencio que es condición de disciplina y de sabiduría en la contemplación de Dios.

Etimológicamente, la noción de “*epiméleia*” remite a un conjunto de ocupaciones: el término refiere a la idea de cuidado, de atención, de solicitud, de dirección, administración, estudio y práctica. En este escenario saber y práctica precisan un orden que posibilite su entrelazamiento, una dirección que opere ante todo como práctica de sí, sin ninguna finalidad menos noble que la de alcanzar la propia soberanía.

“*El hombre debe cuidar de sí mismo, porque, en realidad, nadie puede hacerlo y debe hacerlo por él. La verdadera y más genuina dimensión antropológica ubica al hombre como aquel ser que está capacitado para tomarse a sí mismo como objeto de inquietud y cuidado*” (Colombani, 2008: 201).

El *tempo* de esta práctica de subjetivación es autotélico al igual que los movimientos de “*kairós*”. Es forma temperada de una regla que no es otra que la que hace efecto cuando el “cuidado de sí” (*epiméleia heautoû*) garantiza que la propia vida pueda ser vivida como obra de arte. La temporalidad de esta “pedagogía de sí mismo” es la de un tempo regulado, una “*kaironomía*” de reglas de conducta que “ordena” el horizonte de prácticas deseables. Ya lo veremos más adelante, no se trata del tempo de un “*kairós*” que hace irrupción en una escena dada para incidir en la conducta del otro, objetando, interpelando. Aquí la interpelación juega su desafío en el vínculo con uno mismo: el cuidado de sí implica una transfiguración de sí mismo repudiando que dicho movimiento propio pueda ser resuelto en algún sustrato que pretenda cualquier adecuación de lo idéntico. Justamente, el conjunto de ocupaciones propio de la “*epiméleia heautoû*” apunta a experimentar este recorrido como una producción de verdad sobre uno mismo.

Visto que no se trata de una superación dialéctica sino que el horizonte de la *epiméleia* es siempre autotélico, este tiempo de trabajo de sí no salvará al alma de lo incierto. Se trata de apostar a un doble juego –una valoración y una sospecha también–, puesto que los resultados de los movimientos de este *tempo* particular no pueden ser anticipados. Entonces es preciso asumir el riesgo, y al igual que los efectos dobles del “*phármakon*” –la pócima griega que puede tanto curar como envenenar mortalmente a un enfermo– “*kairós*” transforma el estado del tiempo⁴. En efecto, su juego no es “tranquilo”: impul-

⁴ Lo que esta idea de “*phármakon*” nos permite considerar es que la “ética” de esta operatoria no es sino –nos permitimos el uso de nociones deleuzianas– una cuestión de “ritmo”. Sabemos, con Deleuze (2006) que un ritmo es capaz de soportar dis-

sado por un movimiento similar, puede tanto sanar como intoxicar⁵, y ahí reside el *quid* de su inquietud. El verbo griego “*therapeúo*” —explica Colombani comentando a Foucault— refuerza el gesto implícito en la noción de “*epiméleia*”, y acentúa el énfasis puesto en el cuidado, la atención, la curación. Si el “*phármakon*” dejaba librado al hombre a la vacilación de un estado de enfermedad que podía encontrar o no su cura, “*therapeúo*” insiste en el movimiento de un conocimiento de sí, realizando el re-conocimiento de aquello que como sujeto vivo, el hombre debe honrar. “*Therapeúo*”, curar, que restaura el vínculo entre cuerpo y alma por medio de su atención y cuidado. Esta restauración contiene un tiempo propio y no es otro que el de la memoria; no entendida a la manera de una *Mnemosýne* que debe volver atrás a recordar lo olvidado, sino que la memoria adquiere aquí un estatuto intransferible puesto que resulta de una cierta verdad del hombre sobre sí mismo. La memoria moviliza las técnicas de reactivación de los principios racionales que se volverán efectivos sobre la propia vida. Enfrenta al hombre el recorrido temporal de su propia ascética, e incita a conocer (y a reconocerse) en otras temporalidades propias de lo que podríamos animarnos a nombrar como una *kaironomía* de la propia vida.

En *Discurso y verdad en la Antigua Grecia* (2004) Foucault estudia algunos textos estoicos que le permiten dar cuenta de este gesto. Leyendo a Séneca, toma como ejemplo el caso de Sereno, preocupado por gobernar el balanceo de su ánimo cambiante como parte de la tarea del cuidado de sí. El basculamiento de los humores propio de la medicina hipocrática, no implica quehacer menos arduo que el de discernir, una y otra vez, “¿cuáles son las cosas importantes para mí y cuáles las que me resultan indiferentes?” (Foucault, 2004:201). El momento de esas preguntas encuentra a Sereno supeditado a los movimientos del “*kairós*”, que en este contexto ratifica el momento de su “oportunidad” haciendo uso de la analogía médica que lo acerca a la idea de “*phármakon*” o a la deriva propia de una *navegación sin ruta certera*. Tanto en la analogía del “*phármakon*” cuanto en la del navegante, de lo que se trata aquí es de potenciar la experiencia sub-

tintas medidas y seguir haciendo —aún así— música. No hay regla ética sino más bien una “estética” de sus encadenamientos, de sus cadencias. El valor ético aquí no focaliza aquello que el sofista “dice”, sino el hecho mismo de “decir”.

⁵ Barbara Cassin (*op. cit.*, 1986) describe el doble problema que suscita el “*phármakon*”, tanto a nivel del “buen uso” de sus procedimientos como de la “*tékhnē*” de los considerados expertos: el sofista entonces actuaría de alguna manera como médico, aunque sin contar con otros conocimientos que no sean los del saber empírico.

jetiva implícita por el “*kairós*”. La decisión de “su momento”, de su oportunidad, dependerá del “*gnôthi seautón*”, ‘conócete a ti mismo’, que resulta de una vida vivida con la *kaironomía* propia de su tempo. Así, Séneca responde a Sereno: sólo por medio del autoexamen el navegante vendrá a alcanzar tierra firme; la *tranquilitas* y *firmitas* que supone este arribo serán el resultado del autogobierno de sí, o, de lo que deviene lo mismo en este contexto, de una exploración de la naturaleza de la *propia* estabilidad del ánimo. La *kaironomía* de humores y de ánimo contenidas en la figura del “*gnôthi seautón*” erigido en el oráculo de Delfos, entonces, pone en relación nada menos que un vínculo específico, *experiencial*, del sí mismo con la “verdad”. Puesto que, “*lo que está en juego no es la revelación de un secreto que debe extraerse de las profundidades del alma. Lo que está en juego es la relación de sí mismo con la verdad o con algunos principios racionales*” (Foucault, 2004:207). Lo más bello de esta aseveración es que en este tejido de sí “la verdad” no se extraerá de ningún otro sustrato que no sea el de una práctica creada en el tiempo, propia de una economía *kaironómica* de ejercicios de autogobierno. La relación con la verdad, entonces, de ninguna manera puede ser sólo teórica. Lo verdadero se sostiene *solamente* a través de una experiencia de sí que ha ido armándose de ciertos principios racionales que se sustentan en afirmaciones más o menos generales sobre el mundo, la vida humana, la necesidad, la felicidad, la libertad.

La experiencia de esta “guardia”, de esta vigilia de sí, implica siempre una configuración temporal específica. Es el “*kairós*” que conoce el secreto de su propia medida, ya que con su *kaironomía* se espacializa al tiempo como *continuum* armónico. Se trata de un estado de atención sostenido a lo largo de toda una vida; es una práctica de estilo, la estética de una minuciosa *prudencia*.

Contra cualquier intento de adecuación fija al suelo de lo idéntico, la ética de este trabajo estético de sí, no se mueve solamente en el ámbito binario de una polarización entre lo permitido y lo prohibido, sino que –insiste Colombani– su juego bascula entre las formulaciones cuantitativas y cualitativas de su ejercicio. Así, la economía de esta estética será siempre una “*cuestión de kairós. La palabra no sólo alude al momento oportuno, a la ocasión y coyunturas favorables, sino que además significa medida conveniente. Tiempo y sophrosýne⁶ enlazan sus espacios*” (Colombani, 2008:185)

⁶ La referencia a *sophrosýne* nos acerca a la idea de límite, al decir de Colombani, “*se trata de reconocer el límite que territorializa al hombre al lugar de la tem-*

Ser libre, entonces, soberano, dueño de sí, implicará *saber gober-narse* y sostener la medida sin polarizarla. Hay una racionalidad que se yergue aquí capaz de temperar la agonía de la *hýbris*, aun cuando nunca podrá impedir su riesgo. He aquí el centro mismo de la imposibilidad racional, de llevar a cabo la pretensión de aprehender el tiempo en una medida objetivable. En esta tarea imposible, entonces, encontramos la función de la "*epiméleia*". El ejercicio sostenido y metódico propio de la dimensión de la *áskesis* deviene horizonte de sistematización de una suerte de voluntad de saber en este contexto. Hay una relación ineludible del hombre con su propio tiempo, y se trata de una relación de "tiempo pleno". "*Epiméleia*", es: "*Orden. Sistema. Esfuerzo. Trabajo. No hay en esto azar o contingencia; más bien hay que pensar en un dispositivo estratégico, en una tarea de conducción, como la del médico o la del estratega. Planificación de las tareas, fijación de los momentos oportunos. Cuestión de kairós. Tareas de un strategós*" (Colombani, 2008:204).

La figura de *kairós* emerge una vez más ratificando su acepción doble, como parte de una regla y como dispositivo estratégico. La tarea de conducción, la continuidad que precisa una guía de las almas, no puede realizarse sin desconocer que su accionar podrá ser labrado *sólo y únicamente* (y esto nunca es tarea apacible) en provecho de la oportunidad.

Sócrates señala esta verdad, la *dice*, e invita a Alcibíades a ocuparse de la sabiduría, del perfeccionamiento embellecedor del alma, sin evitar su trabajo. Su *parresía* consiste en decir con franqueza la importancia del cuidar de sí mismos. Inevitablemente, *epiméleia heautoû* (cuidado de sí) y *parresía* aparecen juntos en el dominio filosófico, y hacen no de cualquier discurso sino del escalonamiento de hablantes propio del "diálogo"⁷ la forma de un encuentro, de un intercambio, de un abrir y cerrar las puertas del alma al *otro*. El jue-

perancia o de la intemperancia" (2008:211). Este conocimiento, el del borde, es el que permite sortear la bisagra de lo ambiguo, e imprimir un sentido que pueda ser, en alguna medida, *reconocible como propio recorrido*.

⁷ En la línea de nuestra argumentación, el diálogo parresiástico marcará el "tempo" de esta alteridad. En este intercambio, una transfiguración entre uno y otro operará en su escalonamiento permitiendo la creación pausada, continua, de la diferencia. El "día" del diálogo implica etimológicamente una duplicación y una alteridad que nunca deja de ser momento de un proceso reunente. Hay una transfiguración en esta pedagogía que repudia comprender su continuidad en una adecuación a lo idéntico. La única continuidad trazable es la del recorrido de una "*epiméleia heautoû*" que experimenta ese tiempo, que puede reunirlo puesto que lo experimenta como producción de verdad de uno mismo.

go de preguntas y respuestas será el que garantice el funcionamiento parresiástico pues es el intercalado capaz de respetar el *tempo* propio de la aprehensión de lo verdadero. En el diálogo hay fraseo, construcción, crítica; enunciados afirmativos y ejemplos, cuestionamientos, confusión, riesgo. No existe forma de dar con la verdad evitando sus peligros; no hay forma de hablar francamente sin eludir el malentendido.

Kairós-ruptura, parresía y gobierno de los otros

El examen de la noción de *parresía* permite a Foucault indagar la triple articulación que recorre toda su obra: el análisis de los modos de veridicción, de las técnicas de gobierno y de las formas de las prácticas de sí. Desde el punto de vista de la práctica de lo que él denomina el gobierno de sí y de los otros (2008), plantea la posibilidad de interrogar la cuestión del sujeto y de la verdad frente al desafío de una tarea de conducción política. Esta relación no tendrá la forma de una adecuación a una identidad prefigurada sino que perdurará en la diferencia marcada por su tensión constitutiva. La figura de la *parresía* permite este juego, pues es a la vez la práctica efectiva de un trabajo continuo de sí y la posibilidad constante de un diferir, de una puesta en riesgo.

En este sentido, resulta interesante para nuestro análisis el estudio llevado adelante por Frédéric Gros (2009), quien inscribe los usos foucaultianos de la “*parresía*” dentro de lo que denomina –haciendo eco del legado kantiano– la “temporalidad de la actualidad” (2009:316).

Lo hemos visto, los modos de “decir la verdad” propios de la “*parresía*” procuran una transformación del *éthos* del interlocutor, y esta tarea nunca está exenta de riesgo para el hablante. Este modo de decir, esta práctica es política porque involucra siempre el doble basculamiento que implica “estar” y “salir” de alguna manera, de su propio tiempo. Ser “actual”, sabemos, implica la tarea kantiana que puede, a la vez, presenciar los acontecimientos que atestigua y *diferir* de ellos. He aquí otro aspecto de la dimensión “política” de la “*parresía*”: el coraje de la verdad ejercido públicamente, el riesgo de diferir como actividad propia de lo público.

“Le courage de la vérité avait alors été déterminé comme ce qui rend effectif et authentique le vrai jeu démocratique” (Gros, 2009: 316).

En el centro del problema acerca de la gobernabilidad, entonces, la cuestión de una estética y de una ética de sí se entretiene en la fi-

gura de la *parresía* como principio de una diferencia política a la hora de interactuar con los otros. Esta búsqueda del “mejor régimen” o de la “mejor constitución” de sí mismo y de los otros, conserva sin dudas un sustrato moral pero, a la vez, pretende inscribir una diferencia ética –dirá Gros– en el interior mismo del problema de cómo gobernar democráticamente. Es preciso advertir, también, que en la obra de Foucault esta diferenciación ética no quedará reducida a la valoración de las cualidades morales de un dirigente o de personalidades destacadas por una existencia estilizada, sino que *“elle suppose plutôt de faire jouer, dans la construction du rapport à soi, la différence de la vérité, ou plutôt même la vérité comme différence, comme distance creusée à l’opinion et aux certitudes partagées”* (Gros, 2009:317).

He aquí, a la vez, la belleza y la imposibilidad misma del juego democrático auténtico. Imposibilidad, porque la tarea de esta estética ética de sí deviene un trabajo diferenciador, que no puede emprenderse en masa. Belleza, porque la diferencia ética –de sí mismo y frente a los otros– no es otra sino la que es capaz de introducir la verdad misma. Desde esta perspectiva en Foucault *la verdad es siempre diferencia*. La inquietud por el “decir verdadero” propia del acto de la *parresía*, requiere coraje para considerar la actualidad de la dimensión del mundo y de los otros, *“exigeant l’adoption d’une ‘vraie vie’ comme critique permanente du monde”* (Gros, 2009:320).

“La ‘vraie vie’, la vie qui se soumet à l’épreuve de la vérité, ne peut manquer d’apparaître, aux yeux du commun, comme une vie autre : en rupture et transgressive” (Gros, 2009 :328).

El “décalage” jugado por Foucault entre “otra vida” y “vida otra”, marcando la diferencia entre una vida postergada en un horizonte cristiano y una vida valorada como creación resistente en este mundo, es clave para abordar la noción de alteridad presente en el concepto foucaultiano de verdad.

La dimensión de la alteridad es, en Foucault, el signo de lo verdadero. *La marque du vrai c’est l’altérité*. Es lo que marca la diferencia en el mundo y entre las opiniones de los hombres –dirá Gros–, es lo que nos obliga a transformar nuestro nosotros mismos, es lo que habilita la dimensión de los otros y a un mundo otro por crear. *“Le philosophe devient donc celui qui, par le courage de son dire-vrai, fait vibrer, à travers sa vie et sa parole, l’éclair d’une altérité”* (Gros, 2009:328).

La reflexión de los filósofos Gabilondo y Megías (2004) resulta esclarecedora al respecto, visto que: *“...Quien decide hacer uso de la*

parresía no sólo elige decir la verdad, sino que, al hacerlo, llega a ser de otro modo y se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el parresiastés, dice con libertad lo que ha de decirse” (Gabilondo y Megías, 2004:28).

En el desarrollo de las argumentaciones que venimos planteando, la productividad del diálogo parresiástico en el debate democrático habilita a la figura de la *parresía* un estatuto “político” que es clave en la problematización de las técnicas de gobierno, de las formas de conducción, de las modalidades de relación de la tensión entre sí mismo y los otros. Nos hemos propuesto examinar la relación interpeladora de la verdad propia de la *parresía* a partir del doble estatuto que posibilita el tiempo cualitativo de “*kairós*”. Vimos, “*kairós*” supone el trabajo de una medida que se vertebra en la descripción realizada de la *epiméleia heautoû*. La *parresía* deviene aquí el resultado de un cuidado de sí, de una relación con la verdad que resulta reunente de una memoria experimentada a lo largo de toda una vida. En la perspectiva del problema del gobierno, la forma de esta *parresía* implicará una suerte de vuelco del alma al otro, indicando de alguna manera u otra, *un saber del buen juego*. El ejemplo de este diálogo es Sócrates señalando los errores de gobierno a Alcibiades. Su diálogo, su mensaje, apunta a saber gobernar *bien* para garantizar *la buena* continuidad del juego democrático.

El otro eje de análisis de la *parresía* se articula a la potencialidad del “*kairós*” disruptivo. Es el dispositivo parresiástico que puede –por la fuerza obligada de su verdad– marcar una diferencia e incidir en la conducta del otro. Es la *parresía* “más política”, podríamos decir; es lucha, es objeción, es una interpelación que marca una diferencia en el centro mismo de las condiciones dadas para virar el rumbo de los argumentos, pero sin poder asegurar su resultado. Es puro acto; “*kairós*” estratégico, asumiendo el riesgo de su combate. En la *Carta VII* Platón arriesgará su vida, irrumpiendo como *parresiastés* en la escena del gobierno de Ion para advertir que “esto no puede continuar”. Su voluntad es la de la *verdad* implícita en ese acto de ruptura, es la fuerza de su *rayo*. Pero, no dice de lo que sigue; no asegura el resto del recorrido. La *parresía* hace aparición para objetar la efectividad de determinada línea de discurso o forma de gobierno. Su fuerza radica en su capacidad de interrupción y recomienzo, pero no en el pulso de una *kaironomía* armónicamente regulada.

Justamente, este “*kairós*” que batalla, que es “*agón*”, *siempre está afuera*. De allí proviene su potencia, allí se constituye; se trata de uno de los entrecruzamientos más bellos de la temporalidad

subjetivante: “*kairós*” irrumpiendo en su propia *kaironomía*. Está afuera, no tiene por qué formar el adentro, nunca tiene que ver con el adentro.

Finalmente, Foucault estudia en el último curso dictado en el *Collège de France*, en 1984, el caso de los llamados “cínicos” para referirse a la figura más extrema de la *parresía*. La experiencia de la verdad, la franqueza desgarrada de la vida de los cínicos, dice de otra manera de este “afuera”. Ellos *ponen su vida a prueba de la verdad*. En el caso de los cínicos, el “ocúpate de ti mismo” propio del “*gnôthi seautón*” ya no reposa en la figura de la “*epiméleia heautoû*”, al menos como un “cuidado de sí” acorde con el respeto de determinadas reglas morales y prácticas. Los cínicos transgreden las normas, *desacuerdan*; su práctica no es la de una *kaironomía* armónica; por lo contrario, su obstinada inadecuación es “resistente”, hace de la vida la prueba de una resistencia de verdad, que no puede ubicarse sino en un espacio y en un tiempo insistentemente *afuera*.

“*Dire-vrai en démocratie, c'est risquer la mort*” (Gros, 2002:159).

Frédéric Gros (2002) analiza el curso del 29 de febrero de 1984, y establece tres grandes funciones propias del modo de vida cínico que permiten la exigencia parresiástica: la primera, una función instrumental, puesto que para hablar verdaderamente es preciso no estar atado a nada; la segunda, una función de reducción de la propia existencia al mínimo de resistencia dejando fuera de ella toda convención inútil y opiniones infundadas; la tercera función, en fin, es la de la prueba: la vida debe aparecer en la verdad de sus condiciones más fundamentales.

“*C'est la vie, et non la pensée, qui est passée au fil du rasoir de la vérité*” (Gros, 2002:163).

La conducta de los cínicos expone una relación entre la vida y la verdad que no es otra que la de la provocación. Así, la “vida verdadera” pareciera sólo poder existir como escándalo, al decir de Gros: “*avec les cyniques, il s'agit de faire éclater la vie comme scandale*” (2002:163). Esta vida no se sostiene en su armonía sino que hace “estallar” su propio escándalo. Este tiempo es disruptivo, transgresor; no puede sostenerse en el adentro de una línea ni en una *kaironomía*.

Llegados a este punto, es importante atender a la diferencia constitutiva del estatuto de la verdad en el estudio foucaultiano de

los cínicos (Gros, 2002). En los cursos dictados el 7, 14 y 21 de marzo de 1984, Foucault detalla cuatro grandes fuentes de sentido de lo que entiende por “verdad” y representa la materia “escandalizada” por los cínicos.

El primer sentido es el de la verdad como aquello que no es preciso disimular ni esconder. Desde esta perspectiva la verdad es siempre visible, y tiene el fulgor propio del rayo. El segundo significado acerca la verdad como lo que es puro, sin mezcla ni alteraciones. El tercer rasgo reconoce una conformación de la verdad en la rectitud de la existencia. En fin, el cuarto sentido es el de la verdad como sustrato inmóvil, incorruptible; a la manera de un saber que, de alguna forma, es idéntico a uno mismo. He aquí entonces el sentido del “lógos verdadero” sostenido por los cínicos: es un discurso sin disimulo, puro, derecho e inmutable.

Estos cuatro sentidos se han aplicado a una modelación de la vida y tanto religión como filosofía han hecho de estos sentidos parte del horizonte de sus preceptos. El ejemplo platónico es muy claro al respecto: una vida filosófica es una vida simple, directa, despojada de impurezas, que mantiene una existencia recta frente a las vicisitudes del devenir.

Foucault interpreta el oráculo dirigido a Diógenes como “falsifica la moneda”, o “altera los valores recibidos”, o aun como “haz circular los verdaderos valores”. El precepto, aun en su ambigüedad, refuerza el carácter transgresivo y caricaturesco propio de los cínicos al que aludía Gros (2002). La vida sin disimulo en los cínicos tomará una forma despojada y desnuda que extrema la relación de lo uno con lo público. Los cínicos no se apegan ni precisan bienes materiales, aún más, este despojo material es parte de una práctica activa de reivindicación de la pobreza. Lo material es rechazado hasta el límite de dejar sin efecto incluso la mendicidad y la humillación pública. La belleza y el estilo –pautas fundamentales del ideal de vida griego– son transmutados por una exaltación de lo sucio y lo feo. El ideal de rectitud de la existencia tendrá como referente la ley de la naturaleza, en donde el hombre afirma su origen animal. La vida animal, el comportamiento de las bestias, sirven de modelo para la soberanía de la existencia buscada por los cínicos. Si la vida cínica carece de ataduras y sólo depende de sí misma, cada uno y cada cual es rey y soberano de sí mismo.

“Au fond, cette vie vraie, c’est la vie du chien, le chien qui mène une existence au grand air (le non caché), attaché à rien (le pur), le chien qui

aboie et sait discerner l'étranger du familier (la rectitude), chien de garde, enfin, dont la veiller assure une absolue tranquillité (l'immuable)" (Gros, 2002:165).

Al contrario del ejemplo citado de Séneca y Sereno, propio de la vida estoica que basaba su ética en la correspondencia reglada entre actos y discursos poniendo la verdad a prueba a lo largo de toda una vida disciplinada, la ética cínica de la *parresía* es una puesta a prueba de la vida por medio de la verdad. Se trata de ver, concluye Gros (2002), *hasta qué punto las verdades soportan ser vividas*. Con este desafío, la existencia deviene un sustrato posible para la manifestación intolerable de la verdad.

"La vie cynique est donc une vraie vie, au sens où elle caricature à l'extrême et jusqu'à l'insupportable, les sens établis de vérité" (Gros, 2002:165).

Tolerar lo intolerable parece devenir, en este contexto, la prueba de la verdad, la garantía de una *resistencia* más allá de las condiciones externas. La imagen no es estilizada sino caricaturesca. Es la figura de un cuerpo que puede, en el extremo del borde de la supervivencia, perdurar con lo más vital. No está muerto, ni corre el riesgo alguno. Es potencia del afuera; su alejamiento es, justamente, garantía de salvaguarda de lo verdadero. Visto que no podrá ser jamás armonizado en la lógica de su juego, permanece para siempre con la fuerza de su disonancia.

A modo de conclusión podemos decir que haciendo eco del doble estatuto de "*kairós*" encontramos en Foucault una doble referencia a la verdad implícita en su obra: la verdad entendida como regularidad y como estructura armónica, y la verdad como ruptura y como escándalo intempestivo.

El gesto parresiástico de la "verdad" lejos de buscar un movimiento de adecuación legitimante, exige por lo contrario asir la *oportunidad* de un *diferir* respecto de su propio tiempo, reafirmando un vínculo con la actualidad que "*desestabiliza para producir movimiento*".

En las últimas clases dictadas por Foucault en el *Collège de France* que han sido compiladas en el curso "*Le courage de la vérité*", el autor sitúa el acto de *parresía* en relación a su figura "temporal" específica, y explícita: "*le parrésiate ne dit pas l'avenir. Certes, il révèle et dévoile ce que l'aveuglement des hommes ne peut pas percevoir, mais il ne lève pas le voile sur le futur. Il lève le voile sur ce qui est. Le parrésiate n'aide pas les hommes à franchir d'une certaine façon ce qui les sépare de leur avenir, en fonction de la*

structure ontologique de l'être humain et du temps. Il les aide dans leur aveuglement, mais dans leur aveuglement sur ce qu'ils sont, sur eux-mêmes" (2009:17).

En el doble juego de la actualidad, entonces, el parresiasta "sabe" diagnosticar los acontecimientos de su presente y asume el riesgo de contradecir, aprovechando la ocasión de la coyuntura particular para producir una diferencia.

Para nuestra lectura, la productividad de este "desfasaje" reside una vez más sobre el tiempo, puesto que se propone otro ritmo, se apela a un gesto de "verdad" que desarticule el tiempo naturalizado como "necesario" en el presente. Es el gesto que trata de sostener la oportunidad –siempre política– de irrumpir singularmente en la propia actualidad. La experiencia de lo común reafirma su necesaria experiencia de subjetivación, que no es otra sino la discontinuidad multiforme de ese *tiempo* de donde puede salir uno siempre transformado; puesto que, "*le vrai enjeu politique est celui de revenir à être sujet de soi*".

Bibliografía de referencia

- Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, s.d.
- Cassin, B., "Du faux mensonge à la fiction (de *Pseudos* à *Plasma*) en: *Le plaisir de parler*, Ed. Minuit, Paris, 1986.
- Cassin, B., *L'effet sophistique*, Ed. Gallimard, Paris, 1995.
- Colombani, M. C., *Foucault y lo político*, Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- Deleuze, G., *Foucault*, Ed. Minuit, Paris, 1986.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Ed. Minuit, Paris, 1969.
- Foucault, M., "Theatrum Philosophicum" (1970), en: *Dits et écrits*, Tome II, Gallimard, Paris, 1985.
- Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Vol. II, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Foucault, M., *Le gouvernement de soi et les autres*, Ed. Seuil Gallimard, Paris, 2008.
- Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, vol. II, Cours au Collège de France 1984, Ed. Seuil, Gallimard, 2009.
- Gabilondo, A. y F. F. Megías, "Introducción" a *Foucault. Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Gros, F., *Foucault. Le courage de la vérité*, Ed. PUF, Paris, 2002.
- Gros, F., *Michel Foucault*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Marramao, G., *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2008.

Platón, *Diálogos*, trad. J. Calonge, Ed. Gredos, Madrid, 1983.

Tordesillas, A., "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et seconde sophistique. La notion de Kairós", en *Le plaisir de parler*, B. Cassin comp., Ed. Minuit, Paris, 1986.

Zourabichvili, F., *Una filosofía del acontecimiento*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2004.

TIEMPO Y LUGAR: JERUSALÉN EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA DE LA ÉPOCA ISLÁMICA (SS. VII-X)

PABLO UBIERNA

Muchos sabios de Israel, sobre todo a principios del siglo III y en Palestina¹, como por ejemplo el célebre Rabbi Johannan ben Nappaha² y sus discípulos Rabbi Shimon ben Laqish, Rabbi Hanina bar Papa y Rabbi Ulla consideraban que el imperio romano era el más poderoso de la historia, tanto a nivel económico, cuanto militar y que su desarrollo no había terminado³. El poder romano era tal que nutrió toda una corriente (aunque minoritaria) de pensamiento anti-mesiánico.

¹ Las escuelas rabínicas de Tiberías y de Cesárea. Cf. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, Leiden, Brill, 1975.

² Autor reputado de la compilación del Talmud Yerushalmi (TY) y el sabio más renombrado de su generación. Había sido estudiante del Patriarca Judah, redactor de la Mishnah, personaje que según el TY conocía muy bien el poder romano e incluso al emperador. Cf. Talmud Yerushalmi, I, Zera im, *Shebi it* 6.1.36d, Ch. Malinowitz y Y. Goldstain, *Talmud Yerushalmi-Seder Zera im*, Brooklyn (NY), Artskrol Masorah, 2007.

³ Lo que por otra parte ya había sido predicho por el profeta Daniel. Ahora bien, la utilización de Daniel por parte de los rabinos del siglo III tiene una gran importancia en relación con el rechazo de la apocalíptica. El camino que el libro de Daniel recorrió hacia una definitiva aceptación "canónica" se dio en virtud, a nuestro parecer, de los primeros seis capítulos que relatan por medio de textos edificantes la vida de Daniel y sus compañeros al servicio del rey Nabucodonosor. Tanto Rabbi Johannan ben Nappaha como Rabbi Hannina bar Papa consideraban que Roma era el imperio descrito en Daniel 7, 23 y cuyo poder llegaba a todos los rincones de la tierra. Cf. Talmud Yerushalmi, Nezikim, *Abodah Zarah* 39^a-45b. Si Rabbi Johannan llegó finalmente a pensar que las predicciones de Isaías 63, 4 (sobre el día de la venganza) tendrían lugar y que eso significaría el fin de Roma, lo guardó en el secreto de su corazón (*Sanhedrin* 99^a). Algunas consideraciones sobre el increíble poder económico del imperio romano se encuentran en los textos de Rabbi Ulla y de Rabbi Isaac Neppaha (*Megillah* 6b). Cf. L. Feldman, "Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire", *Journal of Jewish Studies* 31/3, 275-297.

Pero la crisis de ese imperio en el siglo III tuvo sus efectos. Durante la segunda mitad del siglo, los rabinos consideraron que el poder romano podía ser vencido⁴ y que el Mesías podía finalmente llegar⁵. Una de las visiones más importantes sobre la destrucción del imperio romano se encuentra en el texto más importante de la literatura mística Hekhalot (los textos literarios del movimiento místico de Ma'asei Merkabah), el *Hekhalot Rabbati*. En ese texto el emperador romano había decidido ejecutar a diez sabios, algo permitido por Dios a causa de la culpabilidad de los diez hijos de Jacob que vendieron a su hermano José como esclavo, lo que en la Torah tiene pena de muerte. Dios concedió a Samael, el personaje celeste a cargo de Roma, el poder de ejecutar a los diez sabios de Israel pero Samael tenía que destruir también a Roma y a su emperador⁶. La noticia les llega a los sabios quienes se alegran. El relato fue transformado en obra poética y es parte, desde entonces, de la liturgia⁷. Estas consideraciones sobre el fin de Roma se confundían con los cálculos cronológicos sobre el fin de la historia, fecha que guarda relación con la caída de Jerusalén durante la revuelta de Bar Kochba. El fin de la historia llegará, entonces, en el término de 400 años (que recuerdan los 400 años de exilio en Egipto⁸) después de la destrucción de Jerusalén, lo que hizo del siglo V, un tiempo de espera escatológica entre los judíos⁹.

Durante el siglo V los problemas militares, las invasiones y sobre todo los ataques sasánidas, el relajamiento de las costumbres y

⁴ Consideraciones que fueron alimentadas por las persecuciones.

⁵ Después de la terrible revuelta de Bar Kochba, los rabinos no ubicaron la llegada del Mesías en una fecha próxima sino lejana.

⁶ La figura de Samael es aquí idéntica a la de Satán en el libro de Job. Es parte de la corte celestial que nada puede hacer sin el permiso de Dios. Es el representante de Roma en la corte de Dios siendo también él mismo Roma, encarnación a la vez del imperio y de todos los emperadores. Cf. L. Jung, "Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. A Study in Comparative Folklore", *The Jewish Quarterly Review*, 15/4 (1925), 467-502; 16/1, 45-88; 16/2, 171-205; 16/3, 287-336.

⁷ J. Dan, "The Story of the Ten Martyrs and Hekhalot Rabbati", en B. Shahevitch y M. Peri, *Sefer ha-yovel le-Shimon Halkin*, Jerusalén, R. Mas, 1975, 15-22.

⁸ Ps. 90, 15 y Gen. 15, 13.

⁹ Rabbi Judah ha-Nasi (135-220 AD), redactor de la Mishnah consideraba que el Mesías llegaría 365 años -lo que habla de la utilización de un calendario solar- después de la destrucción (hacia 435 AD). Cf. *Sanhedrin* 99^b. Rabbi Hanina consideraba, por su parte, que el Mesías también llegaría al término de 400 años y desaconsejaba hacer inversiones y proyectos económicos. Cf. *Abodah Zarah* 9b. Rabbi Hanan fijó la fecha del arribo del Mesías en el 470 AD en relación con los oráculos traídos de Roma. Cf. *Sanhedrin* 97b.

del sistema judicial confirman en los rabinos la idea del fin próximo de Roma¹⁰. Hay un aspecto muy interesante sobre el origen de la decadencia romana. Durante el siglo IV, Rabbah bar Ulla, un sabio palestinese y Rav, de Babilonia, consideraban que Roma no sería vencida por Persia (que era la opinión de sus oponentes) sino a la inversa. Los persas, a causa de haber destruido las sinagogas, serían derrotados por los romanos. Pero nueve meses después, el imperio romano, a su vez, se hundirá una vez que haya llegado a una expansión universal¹¹. Es el mismo tipo de argumento que encontramos en la obra de Cosmas Indicopleustes la que puede, al menos, ponerse en relación con la tradición daniélica¹².

Pero la espera mesiánica fue aún más evidente en relación con la degradación progresiva de la situación de los judíos en las dos ecumenicidades, persa y romana, a lo largo del siglo V. La abolición del Patriarcado en Palestina bajo Teodosio II (425 AD), el cierre de las Escuelas en Palestina y la persecución bajo los sasánidas dan testimonio de esto. Pero fueron los sabios palestineses quienes, más que sus pares babilonios, los que dejaron más textos sobre la inminente llegada del Mesías. Pero, claro está, más allá de que los acontecimientos del siglo V parecieran propicios, el Mesías no llegó. Sin embargo, la esperanza en su venida no disminuyó, como testimonian algunos textos midráshicos de principios del siglo VI, como la *Hagadah del Mesías*¹³ y el final de la *Midrash Wayosha*¹⁴ o de la última época de la guerra bizantino-persa.

¹⁰ Ya en el siglo II había puesto sus esperanzas en los Partos (de hecho ambas "guerras romanas", la del 66-70 y la del 132-35 incluyeron un mal cálculo de probabilidades sobre la incidencia de un conflicto con Partia y el consecuente debilitamiento militar romano). Cf. las recomendaciones de rabbi Joshua ben Kisma a sus discípulos en el momento de su muerte, *Sanhedrin* 98^a-b. En el siglo III, Rabbi Abba bar Kahana ubica sus propias esperanzas mesiánicas en relación con la caída de Roma en el ascenso de la nueva dinastía sasánida. Cf. D. Sperber, "On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: A Passage of Saboraic Polemic from Sasanian Persia", en *Irano-Judaica*, ed. S. Shaked, Jerusalén: Yad Ishaq ben-Zvi, 1982, pp. 83-100.

¹¹ *Midrash Genesis Rabbah* 76.3.

¹² IV Esdras, 11, 45 y II Baruch 39, 8.

¹³ A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, A. Jellinek (³1967), *Bet ha-Midrash (Bet ha-Midrash: Kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur)*, Jerusalén: Sifre Vahrman, 1967, 6 vols. Aquí, vol. III, 141-143.

¹⁴ A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, (1967), III, 55-57. Otro texto, los *Signos del Mesías* (A. Jellinek, *op.cit.*, II, 58-63) fue datado por Momerstein entre 628-638 a partir de una identificación de los "ismaelitas" con los persas y el rey Mansur, victorioso sobre los "edomitas" como Cosroes pero esta identificación parece a todas luces poco probable. Cf. A. Mamorstein, "Les signes du Messie", *Revue des études juives* 52 (1906), 176-186; seguido por A. H. Silver (1965, ¹1927), *A History of Messianic*

Es en este marco de pensamiento rabínico sobre el destino de Roma-Bizancio en el que hay que ubicar los textos relativos a los acontecimientos del siglo VII y el lugar que, en ellos, tuvo Jerusalén¹⁵.

Los sucesos políticos y militares de principios del siglo VII, la ocupación persa de la Tierra de Israel y de Egipto dieron lugar a la redacción de una serie de textos apocalípticos. Entre ellos destacan el *Apocalipsis de Zorobabel* que contiene la respuesta de un judío de Palestina a la conquista sasánida de Jerusalén y a las persecuciones de judíos posteriores a las acciones de reconquista de Heraclio¹⁶ y el *Sefer Eliyahu*¹⁷ o *Libro de Elías* texto cuya primera redacción puede datarse entre los siglos III y VI y en el que el ángel Miguel lleva al profeta Elías a las regiones celestes para después acercarlo hasta el Monte Carmelo y señalarle allí la fecha –cercana del final de los sufrimientos de Israel que debían llegar con el “último rey de Persia” cuya identidad será largamente debatida entre los rabinos–¹⁸.

Speculation in Israel from the first to the seventeenth centuries, New York, Macmillan, 36 y A. Sharf, “Byzantine Jewry in the Seventh Century”, *Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955), 103-115 y R. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton NJ, The Darwin Press, 1997, 317-318 se inclina por una datación en la época de las cruzadas lo que nos parece mucho más plausible y nos hace dejar este texto de lado en el presente panorama.

¹⁵ Es conveniente subrayar que diversos textos apocalípticos existían, más allá de la actitud negativa adoptada por el rabinato. Esos textos no sólo continuaron surgiendo y circulando sino que tuvieron influencia en el desarrollo de la teología judía, el caso más importante es el de la resurrección sobre la que los fariseos dicen que es formalmente enseñada en la Torah mientras que los saduceos lo negaban. Cf. K. Hraby, “L’influence des apocalypses sur l’eschatologie judéo-chrétienne”, *Orient Syrien* (1966), 291-320.

¹⁶ Israel Levi, “L’Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès”, *Revue des Études Juives* 68 (1914), pp. 129-160, édition et traduction ; 69 (1919), pp. 108-12, commentaire et 70 (1920), pp. 57-63, commentaire. Une version réduite de ce texte se trouve dans Adolf Jellinek, *Bet ha-Midrash*, II, pp. 54-57. El estudio de Lévi sirvió de base a las dataciones propuestas por Yehuda Even Shmuel et Salo Baron. Cf. Yehuda Even Shmuel (Kaufman), *Midreshey Geulah (Midrashim de la Redención)*, Jerusalem, The Bialik Institute, 1954, quien dedica una gran parte del volumen al *Sefer Zerubabel* y a sus continuadores hasta el siglo XIII; W. J. van Bakkum, “Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius”, en G. Reinink-B. Stolte, eds., *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, Lovaina, Peeters, 2002, 95-112.

¹⁷ Adolf Jellinek, *Bet ha-Midrash*, op. cit., III, p. 65-68.

¹⁸ El texto fue atribuido a Simeón ben Yohai, célebre rabino del siglo II a quien se considera en el origen de muchos textos apocalípticos. El texto identifica a ese rey persa (Cosroes II) bajo su nombre árabe, *ha-Kesra*, lo que señala la inminencia de la llegada del Mesías al comienzo de la presencia árabe en la región, más allá de que el texto tuviera su última redacción bajo un emperador persa.

El siglo VII: persas, bizantinos y musulmanes en el horizonte de la apocalíptica judía

Pero queremos ocuparnos hoy, especialmente, de textos redactados en virtud de sucesos posteriores del siglo VII como fueron la conquista y ocupación árabe del Cercano Oriente y del lugar que cupo a la ciudad de Jerusalén como punto de retorno para muchas comunidades judías residentes en el antiguo imperio persa.

Poco después de la redacción del *Apocalipsis de Zorobabel* nos encontramos con otros textos con una intención a la vez apocalíptica y mesiánica¹⁹. En muchos casos esos textos eran reelaboraciones de motivos literarios y teológicos que adaptaron el núcleo central del texto a acontecimientos posteriores.

Es el caso del poema litúrgico *Oto ha-yom* (Ese día)²⁰ en el que después del relato de los sufrimientos vividos por la ciudad de Jerusalén durante la conquista y ocupación persa, la reocupación bizantina, la conquista islámica²¹ y el abandono circunstancial de la ciudad por el pueblo de Israel, el texto hace una mención especial al retorno posterior a la llegada del Mesías y de la reconstrucción y expansión del Templo²². El poema se continúa con el relato sobre la

¹⁹ Sobre el género apocalíptico como literatura de esperanza frente a las tribulaciones me permito citar, Pablo Ubierna, "Fin de los tiempos, milenio y exégesis del Apocalipsis en el cristianismo tardo-antiguo y bizantino", *Byzantion Nea Hellás* 19-20 (2000-2001), pp. 189-211 y a las consideraciones teóricas contenidas en "L'apocalyptique byzantine au IX^e siècle", en Michel Kaplan, ed. *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance* (Byzantina Sorbonensia 23), Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 207-221. Sobre las interacciones culturales en la región ver. G. Stroumsa, "Religious Contacts in Byzantine Palestine", *Numen* XXXVI/1 (1989), 16-41.

²⁰ El poema conoció diversas ediciones, la última se la debemos a J. Yahalom, "al toqpan shel yesirot sifrut ke-maqor le-vêrur she'êlôt histôriyôt" (Sobre la validez de las obras literarias como fuentes históricas), *cátedra* 11 (1979), p. 130-133.

²¹ Después de las guerras entre el rey "del oeste" y el rey "del este" predichas en el texto y que terminarán con la victoria del primero, surgirá un rey de la tierra de "Yoqtân". Cf. Gen. X, 26 y ss. Para la identificación de ese personaje con Catan, héroe epónimo de las tribus de Arabia del sur, ver, *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. Kahtân. B. Lewis, "On that day. A Jewish apocalyptic Poem on the Arab conquest", en *Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, Leiden, 1974, p. 197-200.

²² Este aspecto relativo a la reconstrucción del Templo se encuentra sólo en la versión más completa publicada por Yahalom (*op. cit.*, p. 133) y constituye uno de los aspectos más evidentes del carácter mesiánico del texto. Las versiones "cortas" publicadas por L. Ginzberg, *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary in America 7), New York, 1928; 310-312 y por Joseph Marcus, "Rabbi El 'azar be-Rabbi Qalir u-fiyutav haha-

reanudación de los sacrificios en el Templo, el retorno de los exiliados y la aceptación de las naciones del Reino de Dios²³.

Otros textos fueron también redactados a comienzos de la dominación musulmana y que dependen del *Apocalipsis de Zorobabel* o del *Libro de Elías* y son el *Pirque de Rabbi Eliécer*, un texto de comienzos del siglo VIII pero con materiales previos²⁴, las *Nistarot de Rabbi Simeón ben Yohai*, texto que muestra, por su parte, diversos estratos redaccionales²⁵. Otros textos son la *Midrash de los diez reyes*, una revelación que toma la forma de una Crónica histórica, influido por el *Pirqué* y las *Nistarot*. Finalmente debemos mencionar dos textos redactados en época de las Cruzadas, la *Ma'aseh de Daniel*²⁶ y la *Tefilla* (oración) *de Rabbi Simeón ben Yohai*²⁷. En estos textos de época islámica encontramos todavía los grandes temas de Zerubbabel o Eliyahu: el *Pirqué de Rabbi Eliécer* explica la razón por la cual el Mesías no ha aparecido en el siglo V, después de la caída del imperio romano de Occidente ya que tenía que esperar la llegada de aquel que los rabinos denominaban "el cuervo" y que nuestro texto relaciona con los árabes²⁸. Después del surgimiento de los árabes como el último de los Reinos profetizados, la llegada del Mesías y el retorno consecuente con Jerusalén, serían inminentes. En esa identificación

dashim", *Horeb* 1 (19333-34), pp. 21-9 que atribuye el texto a Eliezer ben Qilir, poeta de principios del siglo VII. Es esta última edición la utilizada por B. Lewis para su traducción inglesa aparecida en B. Lewis, "On that Day", *op. cit.*, p. 198-199. Los aspectos mesiánicos relativos a esa reconstrucción ya aparecen en el texto de Zorobabel. Su nombre aparece también en un texto místico (pero con un contexto que no es mesiánico) llamado *Sar Torah* en el que se hace la descripción de una experiencia mística colectiva vivida por los constructores del Segundo Templo después de su retorno de Babilonia. Allí, Zorobabel es su representante delante de Dios y el texto, en su forma actual, es una redacción de fines del siglo VII, principios del VIII. Joseph Dan, "The Theophany of the Sar Torah", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 13-14 (1992); pp. 127-157.

²³ Cfr. Isaías, 2.

²⁴ A. Broda, éd., *Pirque de-Rabbi El'ázâr*, Lemberg, 1874. Cf. Chaïm M. Horowitz, *Pirke de Rabbi Eliezer: a Complete Critical Edition*, Jérusalem, Makor, 1972. Tr. ingl. Gerald Friedlander, *Pirkê de Rabbi Eliezer (the Chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the Text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, New York, 1965 y castellana Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, Valencia, 1984.

²⁵ A. Jellinek, *op. cit.*, III, p. 72-78 y ss. Ver también Y. Even-Shmuel, *op. cit.*, p. 162 y ss. Con bibliografía en pp. 175-76.

²⁶ A. Jellinek, *op. cit.*, vol. V, p. 117-130.

²⁷ A. Jellinek, *op. cit.*, vol IV, p. 117-126.

²⁸ Una posibilidad es que el autor juegue aquí con la similitud de las dos palabras ('rb).

del reino de los árabes, Rabbi Elizer se libra a toda una serie de cálculos sobre la fecha de llegada del Mesías²⁹. El texto recibió su forma actual durante las primeras décadas de la conquista musulmana y el contexto fueron las batallas entre bizantinos y árabes. Las victorias de los árabes sobre los “edomitas” anunciadas por el ángel Metatron se encuentran también en el origen de la redacción de las *Nistarot de Rabbi Simeón ben Yohai*³⁰. Metatron tranquiliza a Rabbi Simeón sobre la condición de esos recién llegados: están allí para liberar a los judíos del yugo bizantino. Los árabes juegan un rol decisivo en el relato mesiánico en tanto que libertadores. Fue entonces la conquista árabe de Jerusalén lo que permitirá a los judíos retornar a habitar la ciudad y eso fue percibido por el autor como el signo más claro del comienzo del tiempo de la redención.

El ángel narra toda la historia del Islam desde el Profeta Mahoma hasta el fin de los califas omeyas y en ese relato encontramos los temas clásicos heredados de Zorobabel: la opresión bizantina, la restauración del poder judío en Jerusalén gracias al Mesías hijo de José, la aparición del “rey Armilus” que se batirá contra él y, finalmente, la llegada del Mesías hijo de David, el Mesías esperado. El autor esperaba esa llegada hacia el 750³¹. El carácter mesiánico del texto es acentuado una vez más por la importancia dada a la restauración del Templo.

La *Tefilla* de Rabbi Simeón ben Yohai —otra de las menciones explícitas a propósito del Reino de Edom (Bizancio)³² y de Armilus— señalaría la supervivencia hasta la época de las Cruzadas de ciertas imágenes mesiánicas tal como ellas se encuentran en los textos anti-bizantinos de la primera mitad del siglo VII³³. Esta renovación de la

²⁹ *Pirqué de Rabbi Eliézer*, XXX, tr. Friedlander, p. 221-222. Friedlander considera que la llegada del Mesías estaba anunciada para el 832 d.C. porque él hacía comenzar la duración del primero de los reinos profetizados (Grecia) a partir de las persecuciones de judíos por parte de Antíoco. Otros autores modernos lo hacían comenzar con la reconstrucción del Templo, lo que daba una fecha cercana al 648 d.C. Es el caso de Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Centuries*, Nueva York, 1965 (1927), p. 39-40.

³⁰ Recordemos al pasar que a este gran nombre del pensamiento místico judío le fueron atribuidas no sólo las *Nistarot* y la *Tefilla* sino también el *Zohar*.

³¹ Hacia el final, el texto señala su decepción hacia los árabes que quieren, ellos también, dominar a Israel. La crónica bizantina de Teófanos, 333, se hace eco de ese descontento de los judíos hacia los árabes aún cuando los aceptaban como liberadores.

³² La *Tefilla* está en este aspecto más cerca del relato de las *Nistarot* que del texto de la Midrash de los Diez Reyes en la que se inspira.

³³ El contexto de discusión entre judíos y cristianos en los siglos VI y VII debe ser todavía profundizado, sobre todo en lo relativo al lugar de la literatura apoca-

tradición literaria apocalíptica es muestra de una verdadera consolidación de la espera mesiánica. El Cercano Oriente será testigo, en virtud de esto, de la aparición de diversos "Mesías" entre la población judía.

En 645, según una crónica siríaca³⁴, un cierto "rebelde de Pallughtâ" se hizo llamar Mesías y levantó a la población judía. Algunos años más tarde, durante el reinado de Abd al-Malik (685-705) un judío de Persia, Isaac al-Ispâhani, anunció la llegada del Mesías y encabezó una revuelta contra el poder islámico³⁵. El principio del siglo VIII conoció, también, el surgimiento de otro Mesías en Siria y Palestina de nombre Severus o Serenus³⁶. Un aspecto muy interesante de su historia está dada porque sus discípulos negaban la ley oral y tenían claras aspiraciones en favor de una libertad política para los judíos bajo la forma de un estado. Este costado político del movimiento lo relaciona con otras corrientes judías que favorecían los aspectos nacionales del judaísmo contra aquellos puramente litúrgicos y la Tanakh contra el Talmud³⁷.

Todos esos movimientos eran, a la vez, contrarios al tradiciona-

liptica en la producción de un discurso bizantino *Adversus Judaeos*. En relación con la sobrevivencia recién mencionada, ver B. Lewis, "An apocalyptic Vision", pp. 333-338. Una parte del texto se haría eco, para Lewis, de las campañas del emperador Juan Tzimiscés. Su estudio, creemos, debe completarse con los datos aportados por dos textos mesiánicos que debemos a la pluma de dos autores caraítas y sobre los que tratará la segunda parte de nuestro trabajo.

³⁴ Ignazio Guidi, ed. y trad., *Crónica Minora*, Paris, 1903, pp. 27-28. Cfr. también J. Starr, "Le mouvement messianique au début du VIIIe. Siècle", en *Revue d'études juives* 102 (1937), p. 81-92.

³⁵ Abû Yûsuf Ya'kûb al Kirkisânî, *Kitâb al-anwâr w'al-marâkib*, trad. ingl. L. Nemoj, "Abû Yûsuf Ya'kûb al Kirkisânî's account of the Jewish Sects and Christianity", en *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), pp. 308.

³⁶ J. Starr, "Le mouvement messianique", p. 81-92.

³⁷ J. Starr, "The Jews, the Montanists and the Emperor Leo III", *BZ* 59 (1966); pp. 37-46. Starr siguiendo los trabajos del investigador ruso V. N. Beneshevitch consideró que esta posición "inorgánica" en el seno de la comunidad judía hizo que ese grupo (que él considera que era idéntico al de los "montanistas" a los que se dirigía la política religiosa de León III en 721-722) no opuso resistencia al decreto de conversión "de judíos y de montanistas" de dicho emperador. Por otra parte la situación de Severus como un converso al cristianismo hacia el final de su carrera de "Mesías" está presente en las fuentes que se ocuparon del problema. Cfr. Denys de Tell-Mahré, *Chronique*, IV^e partie, traduite par J. B. Chabot, Paris, 1895, pp. 25-27; Michel Le Syrien, *Chronique*, J. B. Chabot, éd. et trad., 4 vols, Paris, 1899-1910, p. 409 y el *Anonymi Auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, J. B. Chabot, éd., 2 vols. [CSCO 81-82], p. 308. Otro testimonio sobre las sectas judías en esta época lo constituye Agapius de Menbidj. Cf. Louis Cheikho, *Agapius episcopus Mabbungensis. Historia Universalis / Kitâb al-Unwân* [CSCO 65], Paris, 1912.

lismo rabínico pero no buscaban acercarse al Cristianismo o al Islam. Esperaban el fin de los sufrimientos del pueblo judío gracias, justamente, a las guerras que oponían a Bizancio y al Califato.

La tradición caraíta

La historia del caraísmo (*bnç Miirâ*, “hijos de la escritura”³⁸), movimiento judío anti-talmúdico es muy compleja en virtud de la escasez de textos caraítas que han sobrevivido, el prejuicio con el que su historia ha sido estudiada por historiadores pertenecientes a la tradición rabínica (Harkavy, Posnanski) y la ausencia, más amplia, de un estudio de la tradición caraíta dentro de su contexto histórico y social³⁹.

El libro de Daniel, con su clara distinción entre el fin próximo de la opresión y el fin lejano de la historia, fue uno de los textos más comentados por los sabios caraítas⁴⁰. Conservamos un par de esos comentarios, el atribuido a Jafet ben Ali redactado en árabe⁴¹ y otro,

³⁸ J. Nemoj, *Karaite Anthology*, New Haven, 1952, p. xvii propone, felizmente para algunos, “Champions of Scripture” lo que sin duda, más allá, del literalismo, expresa adecuadamente la forma en que los caraítas se veían a sí mismos.

³⁹ Ver Martin A. Cohen, “Anan Ben David and Karaite Origins”, *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., vol. 68, n° 3 (1978), pp. 129-145. Una obra insoslayable es Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium*, Nueva York, 1957. Sobre el origen del movimiento ver pp. 58-86.

⁴⁰ Y, dado que implicaba un “plus” de revelación, negado por la tradición rabínica. Sobre los diversos sentidos de “fin”, ver P. Ubierna, “L’apocalyptique”, cit. Sobre la supervivencia de esta concepción de “fin” en textos bíblicos en lenguas semíticas ver P. Ubierna, “Afrates y la interpretación bíblica: historia y exégesis de los Padres Siríacos del siglo IV”, en *Estudios Patristicos*, vol. 1, 2004, pp. 45-78 y P. Ubierna, “Syriac Apocalyptic and the Body Politic: from individual salvation to the Fate of the State. Notes on Seventh Century Texts”, en *Imago Temporis Medium Aevum* 6 (2012), en prensa.

⁴¹ Jepheth Ben Ali, *Commentary on the Book of Daniel*, Cf. D. S. Margoliuth, *A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ibn 'Ali the Karaite* (Anécdota Oxoniensis, Semitic Series), Oxford, 1889. Sobre este comentario, ver: A. Schenker, “Der Karäer Jafet ben Eli, des Buyiden und das Datum seines Danielkommentars”, *Bulletin d'études karaïtes* I (1983), 19-26. Sobre Jafet ver: Philip Birnbaum, “Yefet ben 'Ali and His Influence on Eiblical exegesis”, *The Jewish Quarterly Review*, 31, n° 1 (1941), pp. 51-70. Redactó, incluso, un comentario a toda la Biblia en árabe que puede ser considerado una suerte de compilación del saber exegético de sus antecesores. Sobre la vida y obra de Jafet ver S. Pinsker, Twynwmdq yjwql (*Liqqûte Qadmoniyot*), Viena, 1860, pp. 181 y ss. y ahora también Michael G. Wechsler, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Esther*, Leiden-Boston, Brill, 2008, 3-11.

hebreo, debido a un miembro persa de la comunidad caraíta de Jerusalén, Daniel ben-Moisés al-Qûmisi⁴². Un fragmento de un comentario al libro de Daniel en hebreo fue encontrado en la *Genizah* de El Cairo⁴³ y algunos fragmentos en judeo-persa pertenecientes a dos textos diferentes fueron publicados recientemente⁴⁴. Pero más allá de los textos sobre Daniel, los sabios caraítas del siglo X (Yûsuf b. Baxtûy, Salmon b. Yruhim y Binyâmin al-Nahâwandi) se dedicaron a toda una serie de interpretaciones sobre la fecha del fin de la opresión de los judíos y la llegada de la era mesiánica (y lo hicieron manteniendo la absoluta autonomía del intérprete frente a cualquier tipo de autoridad, lo que contrasta, sin duda, con la tradición rabínica⁴⁵). En la misma época uno de los más encarnizados enemigos de los caraítas, Sa'adyah Gaon (Sa'adyah al-Fayyumi, 882-942) incluía un comentario a Daniel dentro de su comentario de la *Biblia*. Sa'adyah fue el primero de los Gaonim en hacer una síntesis del pensamiento rabínico sobre el Mesías y sus concepciones se han conservado, casi sin cambios, como el punto de vista aceptado. Consagra el capítulo ocho de sus *Emunot ve-De'ot (Creencias y opiniones)*⁴⁶ sobre la "redención final" a las predicciones contenidas en el libro de Daniel. Sa'adyah analiza las figuras proféticas del libro de Daniel y concluye que cada predicción habla de un período de tiempo de 1335 años que precederá a la llegada del Mesías. Pero Sa'adyah no revela la fecha exacta ya que su única intención era demostrar que las profecías de Daniel estaban en relación con otros textos de la tradición bíblica y rabínica. Su concepción fue, justamente, atacada por Jafet ben Ali⁴⁷. El contexto de la obra de Jafet era el del avance de las fuer-

⁴² Jacob Mann, "Early Karaite Bible commentaries", *Jewish Quarterly Review* 12 (1921-1922), pp. 435-526. Mann menciona también influencias de Daniel en un comentario caraíta a Joel, posiblemente también de autoría de Daniel ben-Moses, Cf. *op. cit.*, p. 507.

⁴³ J. Mann, *ib.*, p. 459 y ss.

⁴⁴ Shaul Shaked, "Commentaires on Daniel", *Irano-Judaica* III (1994), pp. 304-310.

⁴⁵ Sobre la importancia de esa libertad en la obra de autores como Jafet, ver Philip Birnbaum, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁶ Sa'adya Gaon, *Emunot ve-De'ot le-Rav Sa'adya Gaon*, Jerusalem, 1972. El capítulo ocho ejerció una gran influencia y fue muchas veces publicado como una obra independiente.

⁴⁷ La obra de Jafet fue muy importante entre los caraítas. En el Cercano Oriente en su versión original en árabe pero también en Bizancio en diversas traducciones hebreas. Jacob ben Reuben incorporó una versión hebrea del comentario a Daniel en su *Sefer ha-Osher*. Cfr. S. Pinsker, Twynwmdq yjwql (*Liqqûte Qadmoniyot*), Viena, 1860, sección VIII, p. 80.

zas bizantinas durante la segunda mitad del siglo X⁴⁸. Con los triunfos de Nicéforo Focas, Juan Tzimiscés y Basilio II, el ejército bizantino atraviesa el Éufrates. Para las poblaciones establecidas en los territorios del califato abásida este avance bizantino fue contemporáneo de las incursiones de los cármatas⁴⁹. En efecto, el fin del poder abásida, profetizado por Daniel, tendrá lugar por el ataque del “rey del norte” (el rey de los Cármatas) y el “rey del sur” (el emperador bizantino)⁵⁰. El comentario de este pasaje es importante ya que señala las características del método exegético de Jafet ben Ali quien ponía el texto bíblico en relación con los acontecimientos históricos de su tiempo. Este método se transformó en algo usual entre sus continuadores en el imperio bizantino. Jafet conserva la concepción de “fin” que se encuentra en el libro de Daniel, cap. 11, 40 y que él pone en relación, a la vez, con el “fin” del poder islámico y con el de la persecución contra Israel. Esta exégesis, relacionada con una interpretación de la historia contemporánea que esperaba la liberación de la opresión extranjera, constituye, creemos, el aspecto más importante que separa las tradiciones mesiánicas caraítas de aquellas rabínicas, al menos tal como estas últimas fueron expuestas por sabios como Saadya para hacer frente a la expansión de las primeras⁵¹. En el mundo rabínico, y la obra de Sa’adyah es un buen ejemplo, lo

⁴⁸ Para un punto de vista “oriental” del avance bizantino, ver la Crónica de Yahya de Antioquia. Cfr. Kratchkovsky et A. Vasiliev, *Histoire de Yahya -ibn-Sa’id d’Antioche continuateur de Sa’id-ibn-Bitric*, *Patrologia Orientalis* XVIII/5, pp. 705-833 et XXIII/3, pp. 349-520.

⁴⁹ En su comentario a Daniel, 11, 31, Jafet comenta sobre el saqueo de la Ka’bah bajo Abú Tahir hacia 317/929. Jepheth Ben Ali, *Commentary*, p. 127, línea 5 y ss.; trad. p. 67. Sobre las invasiones del norte ver Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, pp. 88-89.

⁵⁰ Dn. 11, 40. Cf. Jepheth Ben Ali, *Commentary*, p. 133, líneas 8 y ss.; trad. p. 71.

⁵¹ La oposición entre los dos grupos no podía no concernir, también, la espera mesiánica. Z. Ankori, *op. cit.*, pp. 93-94 señala los “esfuerzos paralelos” intentados por las dos comunidades para descifrar los enigmas del libro de Daniel. Pero el silencio de Saadya sobre los acontecimientos contemporáneos es digno de ser subrayado. Los cálculos cronológicos que Jafet da al final de su libro (Cf. Jepheth Ben Ali, *Commentary*, pp. 151-153) concuerdan con los de la tradición rabínica, incluidos los de Sa’adyah [Cf. S. Poznanski, *op. cit.*, p. 4 et suiv.] Esos cálculos coincidían alrededor de los años 958-968 y se expandieron por todas las comunidades judías. En las comunidades rabínicas las “esperanzas” estaban en relación con los cálculos cronológicos y en todos lados sus miembros pedían a los sabios si estaban viviendo ya en los tiempos de llegada del Mesías. En todos lados la respuesta fue la misma: no hay que inquietarse porque todavía los sabios no habían identificado los “signos” con los que se anunciaría el Mesías [Cf. A. H. Silver, *A History*, pp. 52-53].

importante era descifrar los enigmas cronológicos contenidos en los libros. Una vez hecho, había que darle seguridad a la gente. Fue en el mundo caraíta, y allí está el Comentario a Daniel de Jafet para mostrarlo, en donde los signos de la historia contemporánea fueron puestos al servicio de una exégesis que esperaba la liberación de Israel. Y eso fue hecho a partir de una exégesis del libro de Daniel muy fiel al texto de la Tanakh.

Ciertos textos tardíos conservan también una exégesis de Daniel ligada al texto bíblico, como el de Hayyim ben Galipapa en España⁵².

El lugar que ocupa la ciudad de Jerusalén en las predicciones de Daniel y la estrecha relación de la comunidad caraíta con la tradición apocalíptica lleva, finalmente, a muchos de sus miembros provenientes de Persia y de Iraq a establecerse en la ciudad santa⁵³.

La distancia entre rabanitas y caraítas en el seno del judaísmo de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media señala la distancia entre diversas concepciones sobre la llegada del Mesías. El mesianismo constituye uno de los aspectos más importantes de ambos pensamientos, a la vez como espera escatológica y/o apocalíptica (esto es, como la espera tranquila de un tiempo lejano en el porvenir o como una espera angustiada y esperanzada de un tiempo cercano) y, también, como origen de concepciones teóricas del poder. Para los caraítas, la ida a Jerusalén (que podemos entender o no como "retorno") era una pieza clave en ese contexto de inminencia apocalíptica y mesiánica.

⁵² Preservado en Joseph Albo, *Sefer ha-Ikharim : Book of Principles*, I. Husik, ed. y trad., Nueva York, Jewish Publication Society of America (Schiff Library of Jewish Classics 4 vols), 1929-30, vol. 4, p. 418-420.

⁵³ El carácter "persa" de la comunidad caraíta en Palestina era uno de sus signos más evidentes. Incluso utilizaban el persa como lengua literaria. Cf. D. N. MacKenzie, "An early Jewish-Persian argument", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (1968); pp. 249-269 citado por S. Shaked, "Commentaries on Daniel", p. 305. Cfr. también A. Netzer, "Dāniyāl-Nāme: An Exposition of Judeo-Persian", en G. L. Tikku, ed, *Islam and Its Cultural Divergences*, Urbana: University of Illinois Press, 1971.

EL MITO CLÁSICO Y SU CAPACIDAD DE RESEMANTIZACIÓN

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

Las definiciones vertidas acerca de qué es un mito son tantas cuanto autores se han ocupado de esa forma particular del lenguaje. Empero, existen entre ellas ciertos puntos de convergencia que permiten esbozar una proposición que, dejando de lado sutilezas y pequeñas diferencias, las engloba a todas. Así, pues, mito es un relato tradicional, de carácter anónimo, de gestación colectiva, que remite a acontecimientos llevados a cabo por seres extraordinarios en un tiempo glorioso y muy lejano –si se admite la tautología diría en un tiempo “mítico”¹. Se trata de acciones fontales y paradigmáticas que pretenden abstraer del olvido hechos prestigiosos: la fundación de una ciudad, la singularidad de un combate, la exaltación de determinada genealogía... Hay, ciertamente, otras definiciones que subrayan lo fantasioso y lo irreal de este tipo de relatos aunque éstas, debido principalmente a los logros de la antropología, gozan de descrédito. En ese orden, no puedo abstraerme a evocar el parecer de Saturnino Salustio quien esbozó un parecer no carente de cierto humor: “El mito es aquello que nunca ha acaecido pero que, con todo, siempre está presente”².

El mito se limita a narrar, sin hacer un balance crítico y sin ofrecer una explicación racional de lo narrado (lo de explicación corresponde al campo del *lógos*). El mito exige, por parte del oyente, una actitud fiduciaria y cierta cuota de adhesión sentimental que no pasa por la criba de una lectura ejercida desde el campo de la razón. En ese sentido considero importante destacar que a comienzos de la

¹ Cf. C. García Gual, *La Mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico* (Barcelona, Montesinos, 1987) y H. F. Bauzá, *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica* (Buenos Aires, FCE, 2005).

² *De deis et mundo*, IV 9.

pasada centuria un grupo de estudiosos de la Universidad de Cambridge aplicó al estudio del mito hipótesis y resultados de la ciencia antropológica entonces en ciernes con lo que dieron nuevas luces al estudio de este tipo de relato. Producto de esta interpretación son dos trabajos clave de Jane Harrison: *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903) y *Themis* (Cambridge, 1912). En ellos, la destacada helenista, siguiendo a Frazer, propone comprender la relación mito / rito de una manera nueva³, con lo que a esa forma peculiar del discurso que es el mito, le proporcionó otras vías de análisis. Así pues los miembros de la Escuela de Cambridge, valiéndose del estudio de mitos y costumbres de sociedades coetáneas de vida y costumbre primitivas, pretendieron dar razones sobre los mitos griegos, lo que provocó una encendida polémica con filólogos —principalmente germánicos— que se negaban a aplicar al estudio de la antigüedad clásica pautas y parámetros de sociedades primitivas, en particular, ágrafas. Para estos filólogos lo griego se daba nimbado de un aura singular que impedía compararlos con pueblos analfabetos de nuestros días. Esa circunstancia reavivó el estudio de la dicotomía sociedades ágrafas / sociedades alfabéticas lo que llevó al desarrollo y despliegue del estudio de la oralidad y, con él, el *revival* de las cuestiones míticas.

Las voces *mythos* y *lógos* pueden traducirse como palabra, discurso o narración, aun cuando entre uno y otro términos existen matices que los diferencian; estos matices, con el curso de siglos, siguen direcciones cada vez más divergentes al extremo de que, en el mundo moderno, ambos resultan opuestos y excluyentes. Al respecto tengo en cuenta el parecer del notable helenista Wilhelm Nestle quien, en un trabajo tan célebre como polémico (*Vom Mythos zum Logos*), habla de una conciencia mítica “superada” por una conciencia lógica que adviene luego de un despliegue del pensamiento racional. Esta tesis ha sido rebatida principalmente por la ciencia antropológica puesto que el pensamiento mítico sigue conviviendo con el pensamiento lógico: no se trata de dos formas de pensar excluyentes sino —usando la terminología de Nietzsche— complementarias (sugiero al lector se abstenga de confundir pensamiento mítico con pensamiento mágico).

En la compulsión *mythos* / *lógos* debemos atender a que el descubrimiento y utilización de la escritura alfabética fueron decisivos no sólo

³ *Ad hoc* remito a G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. de T. de Lozoya, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 16.

en cuanto a la manera de registrar información sino, lo que es más importante, en lo que refiere al desenvolvimiento de una nueva forma de pensamiento. Merced al registro de hechos o reflexiones mediante la escritura, sin que importe cuál sea su soporte material, es posible volver a los textos cuantas veces sea necesario, siendo esa circunstancia un elemento clave para la reflexión, la teoría y, por cierto, para el acrecentamiento y despliegue del pensamiento abstracto.

Después de Aristóteles –y especialmente debido al desarrollo del pensamiento cartesiano– en la actualidad las voces *mythos* y *lógos* apuntan a riberas semánticas divergentes. Debemos tener en cuenta que en el antiguo pensamiento helénico tal distinción no era tan marcada y hasta, en ocasiones, se advierte que el imaginario griego de esos períodos no parece distinguir con claridad esas dos perspectivas que hoy se imponen dicotómicas (en los orígenes de la cultura griega *mythos* y *lógos* se muestran enlazados en la naturaleza misma de la lengua helénica). Testimonio de ello, por ejemplo, la obra de Hesíodo –siglo VII a.C.– en la que el poeta ofrece una explicación racional de la *phýsis* valiéndose de mitos. Su *physiología*, vale decir sus reflexiones sobre la natura –las que por momentos pretenden ser racionales–, está fundada sobre una *theogonía*, es decir, sobre una meditación acerca de los dioses que, ciertamente, es de naturaleza mítica. Algo semejante podría afirmarse respecto de Empédocles quien, al esbozar una explicación de la constitución de la *phýsis*, sostiene que existen cuatro elementos preternaturales –agua, fuego, aire, tierra– los que se asocian y, a la vez, disocian mediante dos fuerzas originarias: el amor y el odio; para esa explicación el filósofo de Agrigento se vale de dos figuras míticas: *Philía* ‘Amor’ y *Neikos* ‘Odio’⁴.

Otro tanto podría decirse del lenguaje utilizado por este pensador ya que para la expresión de sus ideas no recurre a la prosa, sino a la poesía; así, pues, se vale del hexámetro dactílico, metro tradicional de la épica arcaica. Conviene recordar que en ese tipo de lenguaje el mito resulta solidario con la poesía siendo difícil separar a uno y otro ya que el mito se presenta como el fundamento de la poesía y ésta como el ropaje del mito.

En cuanto a la validación del pensamiento mítico, es significativo meditar sobre un fragmento que la filología atribuye a Aristóteles:

⁴ Cit. en Aecio I 3, 20; recogido en 31 B C 6 en la recopilación de DK; traducido y comentado por E. La Croce en *Los filósofos presocráticos* (Madrid, Gredos, BCG, vol. II, 1979, p. 175).

“Cuanto más solitario me vuelvo, más amo las historias, los mitos”⁵; este hecho sorprende en grado sumo ya que esa sentencia es atribuida al estagirita, un filósofo que, a diferencia de Platón por ejemplo, en sus trabajos de juventud, guarda un recelo respecto del pensamiento mítico.

En los albores de la cultura griega el mito funda la historia, más tarde esta forma de lenguaje adquiere carácter etiológico al pretender ilustrar al oyente sobre el origen de una ciudad (la isla de Delos, por ejemplo, con lo que evidencia carácter etiológico) o acerca del nacimiento de un ser sobresaliente (Edipo, que sobresale no precisamente por acciones honrosas); por último, el mito ofrece también una explicación del mundo, aunque explicación *sui generis* ya que la funda en cuestiones no racionales. Es ahí cuando este tipo de lenguaje se enlaza con la religión, así el caso de Poseidón que, por un lado, es el ponto *-i.e.*, la llanura del mar-, y, por el otro, “el dios de los dos mares” *-i.e.*, el de agua dulce y el de agua salada-, o el de Zeus cuya cólera sirve para explicar los fenómenos atmosféricos *-vgr.* el rayo o el relámpago-, pero, por el otro, en tanto deidad, es el garante del orden cósmico.

Reitero, aquí se halla un aspecto original de la cultura helénica donde el mito funda la historia, diferente de la latina donde es la historia la que modela y articula los mitos, según ha demostrado G. Dumézil en trabajos que ya forman parte de los clásicos.

En cuanto a la manera como el *lógos* recurre al *mythos* Cornford ha escrito páginas esclarecedoras mostrando de qué modo, en ocasiones, la filosofía griega halla fundamento a partir de la religión *-i.e.*, mitología- (pienso, por ejemplo, en la obra del citado Empédocles).

Más tarde el mito griego se entronca con la historia. Tras los descubrimientos arqueológicos de H. Schliemann en Troya, Micenas, Tirinto e Ítaca, los de sir A. Evans en Cnossos o el cuidadoso relevamiento histórico-geográfico de V. Bérard para comprobar la veracidad del viaje de Ulises, día a día se vigoriza la idea de que detrás de las renombradas figuras míticas *-Agamenón, Menelao, Aquiles e, incluso, Edipo-* se esconde un personaje que realmente existió y a quien el paso de siglos situó en un horizonte legendario y tiñó con la pátina con que nimba las acciones de quienes han sido abstraídos por la muerte.

En ese sentido rindo homenaje al historiador de las religiones Martin Nilsson quien, en un trabajo que sentó escuela *-The*

⁵ Fragm. 668.

*Mycenaean Origin of Greek Mythology*⁶— demostró, con argumentos que no admiten réplica, el origen micénico de la mitología griega. En ese aspecto nos ilustra acerca de cómo estas leyendas, traídas a la Hélade por pueblos que migraron desde el norte de Europa debido a glaciaciones registradas por la geología, dio forma a un conjunto de relatos —la referida mitología griega— cuyos personajes atañen casi en su totalidad a casas reales —la de los labdácidas a la que pertenece Edipo o, por ejemplo, la de los atridas, de la que proceden Agamenón y Menelao—. Destaca el profesor Nilsson que el gozne que enlaza estas familias míticas parecería estar centrado en el problema del poder —cómo se logra, cómo se conserva, cómo se transmite—, lo que se impone como una constante en la historia de la cultura.

Frente a las diversas y numerosas posturas acerca de qué es un mito, refiero el parecer del historiador J.-C. Bermejo Barrera quien no cree que un dios de la mitología griega pueda ser definido ni como una persona dotada de una determinada psicología o un carácter propio —tal como ha señalado el recientemente desaparecido helenista J.-P. Vernant⁷—, tampoco como una esencia metafísica o una forma sustancial filosófica, ni siquiera como un arquetipo humano según lo ha definido K. Jung y, tras sus pasos, el mitólogo húngaro K. Kerényi, mucho menos como la personificación de un fenómeno natural.

Así, al ocuparse de “Zeus, Hera y el matrimonio sagrado”, Bermejo Barrera sostiene que “un personaje mítico, al igual que un personaje de ficción, *posee capacidad de expresar a través de relato diferentes problemas que una sociedad y un autor se plantean en un momento concreto de la historia*”⁸. Ese personaje no posee esencia, carácter ni psicología, sino que sólo es generador de significaciones a través de sus actos”⁹. Vale decir, circunscribe el problema del mito —e incluso de la historia— a una cuestión de lenguaje, tal como lo plantea una nueva línea exegética que enmarca estos asuntos discursivos en el terreno de la narratividad y, por tanto, sujetos a los vaivenes y normas propios de esta disciplina (cf. Richard Rorty y Hayden White¹⁰, entre los más significativos).

Esa figura mítica “generadora de significaciones a través de sus actos” no actúa en forma aislada, sino que forma parte de una orga-

⁶ Berkeley, Univ. of California Press, 1932.

⁷ Cf. *Religions, histories, raisons*, Paris, 1979.

⁸ Lo destacado en bastardilla es nuestro.

⁹ En *Quaderni di storia*, 30 (1989) 133-156.

¹⁰ Véase especialmente *Metahistory* (1973) del último de los citados.

nización; así, pues, es preciso no perder de vista que un panteón griego es siempre una *estructura* donde los dominios de los dioses se definen cada uno en relación con otros dioses según advierten, con razón, los estructuralistas y también, en esa línea, los estudios antropológicos de Florence Dupont¹¹.

La mitología helénica, al igual que la mitología en general, ha servido para dar respuesta a interrogantes de diversa índole –sobre la naturaleza, lo social, lo político, lo histórico, lo religioso...– respuestas que han variado a lo largo de la historia de la cultura. En ese sentido advertimos que el mito no ha dejado ni deja de resemantizarse en obediencia a diferentes fines y propósitos. Es como si este tipo de discurso estuviera detenido en un *tempo* singular –una suerte de tiempo eterno o, en otras palabras, intemporal–, a la espera de que un creador lo asuma y reelabore.

La lista de posibles ejemplos tiene la virtualidad de la infinitud. Para ayuda del lector destaco que hace unas décadas Diez del Corral en un trabajo señero –*La función del mito clásico en la literatura contemporánea*¹²– registró numerosos testimonios acerca de esas resignificaciones.

En el caso de la literatura, por ejemplo, evoco en la modernidad –por sólo dar algunos ejemplos significativos– los casos de Rilke, Thomas Mann, Joyce, Anouilh o Kazantzakis quienes se valen del mito clásico para dar respuesta a los interrogantes clave que rodean al hombre: el misterio de la muerte, el problema del destino, el ejercicio de la libertad y, en el caso específico de lo literario, el problema de la creación.

Así Rainer Maria Rilke, en sus *Sonetos a Orfeo* –compuestos en pocos días en el castillo de Muzot (Valais, 1921) merced al arrebató de la inspiración según declara el propio poeta– se vale del mito de Orfeo con el propósito de delinear una posible sobrevivida de las almas tras la muerte física del cuerpo. El orfismo se presenta al poeta como una suerte de religión soterológica a la hora de buscar consuelo ante la muerte de la joven bailarina, arrebatada en el fulgor de su arte. Vale decir, “la muerte entendida como disolución de las formas para que la vida continúe con otro ‘ropaje’”¹³ recuerda aspectos sustanciales del mito de Dioniso, el dios del flúir vital. En esa

¹¹ *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*, Paris, Éd. De la Découverte, 1994.

¹² Madrid, Gredos, 1957.

¹³ Como he destacado en *Voces y visiones. Poesía y representación en el mundo antiguo*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 86.

perspectiva es preciso que el *sôma* 'el cuerpo', tras perder su forma, permita que sus materias constitutivas den origen a otras formas de vida.

Thomas Mann, en obras de carácter eminentemente simbólico como *Muerte en Venecia* o *La montaña mágica* —a esta última, no en vano, la definió como “una historia hermética”—, se acerca al mito al que interpreta como epifanía de un fenómeno primigenio situado en un terreno que trasciende la historia. En su lectura el mito justifica el sentido de la existencia del hombre en la medida en que cada momento histórico recupera, aunque sea fugazmente, el rostro de la deidad, según había aprendido del helenista Walter Otto cuando éste, en un texto esclarecedor, explica el fundamento y significación de la teofanía griega. A partir de la exégesis de W. Otto, Mann entiende el mito como una potencia numinosa que permite abrirnos a otras categorías del ser.

En ese orden hago hincapié en que el novelista, en páginas autobiográficas, apuntó que “el mito es la legitimación de la vida. Sólo por él y en él ésta gana conciencia de sí misma, su justificación, su consagración”.

James Joyce, en su *Ulises*, recurre a la legendaria figura de Odiseo para reflexionar sobre la esencia de la natura humana: ofrece de este modo una imagen doméstica y burguesa del héroe, la que enmarca en el espacio de un día en su Dublín natal, donde evoca los derroteros del mítico Ulises siguiendo el itinerario del poema homérico.

Jean Anouilh, a la vez que nos brinda una literatura no aherrojada en una torre de marfil, sino comprometida con los problemas socio-políticos de su tiempo, se apropia de mitos clásicos para denunciar —en ocasiones de manera abierta; en otras, velada— situaciones críticas tal como sucedió, por ejemplo, con su *Antigone*, pieza de 1944, en la que recreando “inocentemente” a un personaje de la mitología helénica en momentos en que el ejército alemán ocupaba París, lanza un grito valiente: resistir y no entregarse.

O el caso del escritor cretense Nikos Kazantzakis quien compuso un extenso poema —*Odisea*— que, en su versión resumida, cuenta con 33.333 versos, composición que aún no ha alcanzado el reconocimiento literario que merece debido a que ha sido compuesta en una lengua modernamente no muy difundida. Sólo ahora, merced a recientes traducciones, comienza a adquirir carta de ciudadanía literaria, y, en ese orden, destaco la excelente versión española de la pluma del poeta chileno Miguel Castillo Didier.

En esta composición el poeta de Creta se vale de la mítica figura de Odiseo para replantear el tema del viaje. Y al hacerlo propone una nueva interpretación de esta historia mítica ya que el héroe, si bien logra regresar a su isla natal tal como ansiaba luego de veinte años de ausencia, apenas llegado se percata de que no era ése su ideal y allí se le hace patente que su verdadero destino es viajar por tierras ignotas.

En el caso de la figura de Ulises pongo énfasis en que desde la antigüedad clásica hasta nuestros días este ser polifacético fue tomado como símbolo no sólo del deseo de volver a los orígenes –lo que, para los psicoanalistas, no es otra cosa que el *regressus ad uterum*– sino, especialmente, del ser humano con hambre de saber y de infinito. Odiseo preuncia el héroe moderno: un ser con anhelo fáustico y acicateado siempre por el deseo de conocer. En ese orden recuerdo también la reelaboración que de esta vieja leyenda propone C. P. Cavafis en su conocido poema “Itaca” (1912) donde señala que el anhelo inquebrantable del mítico personaje por regresar a la isla es una excusa para el viaje ya que, llegado al solar natal, reflexiona sobre su travesía cuando dice:

“Itaca te brindó tan hermoso viaje. / Sin ella no habrías emprendido el camino. Pero no tiene ya nada que darte. / Aunque la halles pobre, Itaca no te ha engañado. / Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia, / entenderás ya qué significan las Itacas”¹⁴.

Pero Ulises es también, en cierta medida, el héroe burgués, tal como han destacado Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en un trabajo notable: “Odiseo, o mito e Ilustración”¹⁵.

Respecto de la resemantización de la figura de este personaje mítico no puedo omitir que Félix Buffière en un estudio valioso –*Les mythes d’Homère et la pensée grecque*– muestra cómo ya en la antigüedad clásica la figura de Ulises fue juzgada de diferentes maneras según la mirada de sofistas, cínicos, estoicos u otros cultores del pensamiento filosófico para sintetizar en ella la del sabio platónico, quien voluntariamente encarna *la lutte contre le plaisir et les vices*¹⁶.

¹⁴ En *Poesía completa*, trad. P. Bádenas de la Peña, Madrid, Alianza, 1987, p. 61.

¹⁵ Incluido en *Dialéctica de la Ilustración*, traducción española de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998, pp. 97-128.

¹⁶ París, Les Belles Lettres, 1973, pp. 377-388.

MESA DIRECTIVA

- 2011-2013 -

Presidente

Dr. HUGO FRANCISCO BAUZÁ

Vicepresidente 1°

Dr. MARCELO A. DANKERT

Vicepresidente 2°

Dr. FAUSTO T. L. GRATTON

Secretario

Ing. JUAN CARLOS FERRERI

Prosecretaria

Dra. AMALIA SANGUINETTI DE BÓRMIDA

Tesorero

Ing. LUIS ALBERTO DE VEDIA

Protesorero

Ing. ANTONIO A. QUIJANO

Impreso durante el mes de julio de 2011 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,
Bogotá 3066, Depto. 2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina
correo-e: pellegrinirj@gmail.com